Thomas Michael Loome

à Gaston Riou
cor ad cor loquitur
Raoul Gout
Paris le 1er novembre 1919 !

DU PROTESTANTISME AU CATHOLICISME

JOHN-HENRY NEWMAN

DU PROTESTANTISME AU CATHOLICISME

JOHN-HENRY NEWMAN

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie protestante de Montauban

EN MARS 1904

PAR

RAOUL GOUT

Bachelier ès-lettres

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

ANDUZE

IMPRIMERIE-LIBRAIRIE A. CASTAGNIER

1904

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

Université de Toulouse

Faculté de Théologie Protestante de Montauban

PROFESSEURS :

MM. C. BRUSTON, ✱, I. ❦, *Doyen* Exégèse et Critique de l'A. T.
A. WABNITZ, I. ❦ .... Exégèse et Critique du N. T.
E. DOUMERGUE, I. ❦ .... Histoire ecclésiastique.
F. LEENHARDT, I. ❦ .... Philosophie et Sciences.
F. MONTET, A. ❦ .... Grec du N. T. et Patristique.
H. BOIS, A. ❦ .... Théologie systématique.
L. MAURY, A. ❦ .... Théologie pratique.
A. WESTPHAL, A. ❦ .... Théologie biblique et Histoire des Religions.
J. PÉDÉZERT, ✱, I. ❦, professeur honoraire.
J. MONOD, ✱, I. ❦, doyen honoraire.

EXAMINATEURS :

MM. L. MAURY, A. ❦, *Président de la soutenance.*
E. DOUMERGUE, I. ❦.
H. BOIS, A. ❦.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du Candidat.

INTRODUCTION

Nombreux, divers sont les chemins qui mènent à Rome; le proverbe veut même que tout chemin y mène, : chemin de la politique, de l'art et des émotions esthétiques, du mysticisme, de l'anglicanisme. C'est que les esprits, les cœurs ne sont pas touchés au même endroit; et donc les motifs de crédibilité sont fort variés (*) : on ne trouverait pas deux « convertis » qui soient allés à Rome exactement par le même chemin. « Qui dira le mystère de l'âme? écrit M. Brunetière. Comment on se détache d'une croyance ou comment on y vient d'une autre? Et nous-mêmes, le savons nous toujours? En réalité, toute conversion est affaire individuelle; et nous n'avons rien qui nous soit plus personnel à chacun que nos motifs de croire, ni qui échappe plus complètement, sinon peut-être à toute analyse, du moins à toute généralisation » (**).

(*) De nos jours, M. Brunetière développe avec son ardeur coutumière, « entre toutes les raisons de croire, celles qui lui paraissent avoir, avec notre « mentalité » contemporaine, une relation plus étroite ». (Discours de combat, *Les raisons actuelles de croire*. Perrin.)

(**) *Le Catholicisme aux Etats-Unis*, Revue des Deux-Mondes, 1er novembre 1898.

Tout en réalisant les difficultés de cette entreprise, nous avons voulu rechercher les raisons qui ont décidé, du protestantisme au catholicisme, le passage d'un ministre anglican. Les conversions d'anglicans au catholicisme n'étonneront personne : on sait que l'établissement anglican — résultat d'une révolution religieuse très complexe — porte en son sein des éléments de division (*) : l'élément conservateur, traditionnaliste, sacerdotal, et l'élément réformateur, bibliciste, puritain ; aussi, de tout temps, a-t on vu de ses membres les uns aller à Rome, les autres à la dissidence protestante. Parmi ces derniers, on citera John Wesley, « le seul homme, depuis la Réforme, dont la perte ait eu pour l'Eglise d'Angleterre des conséquences comparables à la « conversion » de Newman » (**).

Ce nom de Newman évoque le souvenir de grandes luttes religieuses, d'un drame de la conscience qui, au XIXme siècle, passionna l'Angleterre. Le héros de ce drame a exercé, exerce encore sur les esprits les plus divers une puissante influence. Nous l'avons subie nous-même — avouons-le ici sans embarras — cette impérieuse séduction du plus illustre des transfuges du protestantisme, à la lecture de ce chef-d'œuvre d'autobiographie spirituelle que Newman écrivit, il y a quarante ans, pour répondre à un adversaire et qu'il appela hardiment *Apologia pro vitâ suâ* — un livre composé à la volée, en deux mois, qu'on a pu sans témérité rapprocher

(*) Gladstone, *Rome et le Pape devant la conscience et l'histoire,* trad. Oger, page 98.

(**) « Il n'est peut-être aucune institution, a écrit quelque part Newman, où les Anglais aient montré leur amour des compromis d'une manière aussi remarquable que dans l'Église établie. »

des *Confessions* de saint Augustin, l'*Apologia* tant admirée, qui retourna l'opinion anglaise si prévenue contre Rome, et fit comprendre, et fit admettre la valeur, la légitimité des motifs qui y avaient conduit l'auteur : on oublia les accusations de Kingsley ; l'intérêt, le pathétique de cette vie seuls demeuraient ; « le livre est une de ces confessions que les hommes n'oublieront jamais » (*). Qu'y a-t-il au monde, en effet, de plus dramatique que le récit vivant des combats intérieurs d'une âme droite abandonnant une à une ses plus chères convictions ? « Je dirai de quel point je suis parti, de quelle suggestion extérieure, de quel accident est née chacune de mes opinions, jusqu'où et comment le développement leur est venu de l'intérieur de mon âme, comment elles ont grandi, comment elles ont été modifiées, combinées, mises en collision les unes avec les autres, enfin changées. Il faut que je montre, ce qui est la vérité pure, que les doctrines qui devinrent les miennes, qui sont les miennes depuis tant d'années, me furent enseignées (humainement parlant) en partie par les suggestions d'amis protestants, en partie par l'action de mon propre esprit. Je rendrai compte ainsi de ce phénomène dont tant de gens s'étonnent, que j'aie pu quitter « ma famille et la maison de mon père » pour une Église dont je me détournais jadis avec effroi » (**). Nous suivrons avec sympathie, dans ce livre, les étapes de cette *via dolorosa :* des élans passionnés et des chutes prodigieuses, des souffrances très réelles, exagérées par une sensibilité aiguë et une ima-

(*) R. Rainy, art. de l'*Expositor,* 4me série, 1892.

(**) Préface de l'*Apologia.*

gination mélancolique; des contradictions sanglantes: *est quidam sanguis animœ* (*).

Mais le Dr Fairbairn nous met en garde: ce n'est pas dans l'*Apologia,* répète-t-il sur tous les tons (**), que l'on découvrira le vrai Newman: ici l'imagination romantique a collaboré avec la mémoire, l'imagination qui idéalise et transfigure; ici, erreurs. défaillances, hésitations, sympathies, haines sont oubliées ou atténuées; la mémoire a opéré des cristallisations, des simplifications, des fusions. Le vrai Newman n'y est pas avec ses complexités, ses subtilités, ses crises de mélancolie, ses exaltations.

L'*Apologia*, en effet, composée dix-neuf ans après l'abjuration, ne saurait suffire à donner une image complète de Newman. Aussi l'avons-nous étudiée à la lumière des principales œuvres. Newman fut un de ces hommes qui ont le don de mettre toute leur âme dans leurs écrits; c'est donc dans tous ses écrits — poésies, romans, lettres, sermons, tracts, essais historiques ou dogmatiques — qu'il faut le chercher. « Quel que soit le sujet qu'il traite, disait Gladstone, il n'a ni le désir, ni le pouvoir de séparer sa puissante individualité de ses paroles et, que nous soyons avec lui ou contre lui, nous jouissons à la fois de l'extrême avantage et du charme indéfinissable de voir sa grande âme lutter sous le voile ingénu de ses arguments » (***). Nous

(*) Saint Augustin.

(**) *Catholicism roman and anglican,* pages 241-242, 451, et art. de la *Critical Review*, n° 2, 1891. « L'*Apologia,* a dit J.-A. Froude, est la plus belle des autobiographies, mais elle nous dit seulement comment son auteur s'apparut à lui-même. » (Cité par Whyte, *Newman an Appreciation,* page 132.)

(***) *Rome et le pape*, page 104.

avons surtout puisé dans la correspondance, dans les notes autobiographiques, dans les discours. Les nombreux sermons qu'a publiés Newman éclairent particulièrement certaines phases de sa vie et de sa pensée; les *Sermons on subjects of the day* portent la trace des angoisses du clergyman qui sent mourir sa foi à l'anglicanisme, ils sont tout-à-fait à part dans son œuvre.

Nous traçons une esquisse psychologique. Notre dessein est de noter simplement les étapes du voyage, de marquer l'évolution des idées sans nous attacher à les discuter. Newman est un de ces génies religieux qui ont beaucoup de côtés, *many sided* : on s'expliquera que nous nous soyons attardé aux impressions d'enfance et de jeunesse; les origines sont toujours importantes. Dans une entreprise comme celle-ci — puisqu'on a eu la témérité, pour un travail de début, de choisir la psychologie d'un homme exceptionnel (on nous pardonnera, l'attrait fut irrésistible) — il faut se défier de la tendance à simplifier à l'excès, à vouloir tout décider par l'application d'un principe unique et dominant; on connait la méthode de Taine : chercher quelle est la faculté maîtresse du héros pour en déduire mathématiquement tout ce qu'il a été, tout ce qu'il a dit, fait, pensé. Les hommes sont très compliqués, ne l'oublions pas, ils ne sont pas toujours logiques, ils se contredisent souvent.

Personne ne saisira mieux que nous les avons saisies nous-même, les lacunes graves, les imperfections qui déparent cette timide et hésitante esquisse — composée à intervalles éloignés. « Le portrait d'un grand homme n'est pas le fait d'un apprenti » (*), et nos forces

(*) Dimnet, *Revue du clergé français,* avril 1903.

furent insuffisantes, cela est trop évident. Mais personne, à coup sûr, ne contestera l'intérêt que présente l'étude d'un cas individuel, d'un « cas humain », comme celui de Newman.

Dès le début il faut se redire un grand principe de Bengel : *not to judge without knowledge, nor without necessity, nor without love, — sine scientia, sine necessitate, sine amore.*

Voici la liste des principaux ouvrages que nous avons consultés :

Œuvres de Newman (Popular edition, Longmans and C°, London) notamment : *Apologia pro vitâ suâ; — les Sermons,* surtout : *Sermons on subjects of the day, Fifteen sermons preached before the University of Oxford, Sermons preached ou various occasions; — The Via Media of the anglican Church; — Essay on the development of christian doctrine; — Discourses addressed to mixed congregations; — Anglican difficulties; — Loss and gain; — The Dream of Geruntius;*

Letters and Correspondence of J.-H. Newman during his life in the English Church, édité par Anne Mozley ;

Cardinal Newman, par R.-H. Hutton ;

The anglican career of cardinal Newman, par Ed.-A. Abbott ;

Newman an Appreciation in two lectures, par A. Whyte ;

The Oxford movement, par R.-W. Church ;

Oxford high anglicanism and its chief leaders, par J.-H. Rigg ;

The Life and Times of cardinal Wiseman, par W. Ward, trad. de l'abbé Cardon ;

Life of cardinal Manning, par Purcell ;

Life and Letters of F.-W. Robertson, par Stopford A. Brooke, trad. de Mme J. Monod ;

Catholicism roman and anglican et *The place of Christ in modern theology,* par A.-M. Fairbairn ;

Articles de l'*Expositor,* du *Fortnightly Review, etc.*

En français ont paru :

La Renaissance catholique en Angleterre au XIXme siècle, deux volumes, par Paul Thureau-Dangin ;

L'Inquiétude religieuse et *Ames religieuses*, par H. Brémond ;
Newman, sa vie et ses œuvres, par Lucie-Félix Faure ;
J.-H. Newman, par G. Grappe, préface de P. Bourget ;
Les Années anglicanes du card. Newman, par E. Carry ;
La Crise de la Croyance, par A. Bazaillas ;
Le card. Newman et *le développement du dogme chrétien*, par Joye, thèse ;
Articles de *la Revue du Clergé français*, des *Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus*, de *la Revue chrétienne*, etc.

CHAPITRE PREMIER

(1801-1822)

LES ORIGINES PSYCHOLOGIQUES : ÉDUCATION PROTESTANTE

I. Sensibilité, premières impressions, nature intellectuelle de Newman. — II. Conversion *evangelical* : automne de 1816. — III. État d'âme entre 1816 et 1822 : la mélancolie. — IV. Les débuts à Oxford : mysticisme. — L'Évangélisme.

I

John-Henry Newman naquit à Londres, le 21 février 1801, et fut baptisé dans l'église anglicane de Saint-Benet Fink, le 9 avril de la même année. Son père, riche banquier, homme du monde, esprit cultivé, lisait plus encore Shakespeare que la Bible ; il était admirateur enthousiaste de Benjamin Franklin ; il avait un goût musical très juste et initia aux beautés de Beethoven son fils John-Henry. M. Newman était-il *tory* et conservateur ? Probablement ; en tous cas, son fils se montra, dès l'enfance, passionné d'autorité, comme d'autres se montrent passionnés d'indépendance. L'influence religieuse de Mrs Newman — John-Henry eut toujours pour elle un culte passionné — fut profonde et sanctifiante. Née Jemima Fourdrinier, Mrs Newman descendait d'une vieille famille huguenote d'industriels français qui avaient quitté la France lors de la révocation de l'Édit de Nantes. Jemima Newman était une âme protestante toute pénétrée de la piété du *Low Church*, d'humeur austère, de véracité scrupuleuse. Elle donna

à ses enfants une éducation religieuse très calviniste. Naturellement, la Bible fut la base fondamentale de cette éducation ; le puritanisme dominait, je veux dire une morale stricte, exigeante — empreinte de tendresse cependant — jugeant le péché avec une inébranlable fermeté.

A sept ans, John-Henry fut envoyé à Ealing, près de Londres, à l'école privée du Dr Nicholas, un homme connu dans le monde athlétique. Par exemple, son nouvel élève n'affectionnait pas les exercices physiques : lorsqu'il se mêlait aux jeux, parfois, c'était avec un grand air de gravité ; les biographes anglais se plaisent à nous le montrer s'amusant ainsi, à Bloomsbury-Square, avec le petit Benjamin Disraëli, le futur lord Beaconsfield. Ce tout jeune Newman faisait preuve d'une excessive gravité de caractère, de cette réserve britannique qui a horreur de la familiarité et peur de l'abandon ; il ne recherchait pas la compagnie des petits camarades. L'étrange garçon préférait la solitude ; il s'appliquait uniquement à la contemplation, se nourrissait de merveilleux et de surnaturel, vivait enveloppé dans une atmosphère de visions et de miracles. Et sa petite tête travaillait : souhaitant que les contes des *Mille et une Nuits* fussent vrais, il imaginait un monde où tout était miraculeux, se demandait si la vie n'était pas un rêve, si lui-même n'était pas un ange et si les anges ses frères ne prenaient pas un malin plaisir à le tromper par les mensongères apparences d'un monde matériel. C'est bien là un des traits marqués de cette nature un peu énigmatique : son impénétrable réserve dérobait, même à ses parents, une vie d'exaltation et de rêverie. Il fut vraîment *a recluse in soul*, une âme scellée, répugnant à montrer ses émotions

profondes. Dans son enfance de reploiement intérieur, portant au cœur une sensibilité précoce, il connut, lui qui sentait si vivement, le mal que cela fait de sentir en dedans, de ne jamais s'ouvrir, de ne jamais se livrer. Il souffrit de sa *sensitiveness*.

Un jour, à Ealing, après la première visite de ses parents, on le trouva pleurant tout seul dans un coin. Le Dr Nicholas l'invita à aller rejoindre ses camarades. « Oh! Monsieur, ils vont dire tant de choses, tant de choses ! Je ne peux pas m'empêcher de pleurer. » Voilà plus qu'il n'en fallait pour surexciter l'extrême sensibilité du petit garçon. Newman était une de ces âmes délicates qui, pareilles à un parfait instrument de musique, vibrent d'elles-mêmes au moindre attouchement. On a dit qu'il avait une sensibilité féminine ; c'est trop peu dire : dès l'enfance, la solitude développa chez lui des susceptibilités, des appréhensions profondes, une irritabilité maladive, une hyperesthésie du sentiment.

Du moment où son esprit s'était éveillé, John-Henry avait pris l'habitude de noter les réflexions que lui suggéraient et la lecture de la Bible et les sujets religieux ; il y a de singuliers rêves, des pressentiments étranges (*) dans ces effusions d'enfant. Il était sujet aux impressions surnaturelles ; il avait le genre d'imagination qui les produit, cette imagination qui agit en nous à notre insu et nous obsède de visions, de spectacles que nous n'avons ni voulus ni prévus. Newman a rappelé lui-même qu'il était très superstitieux, s'attachait aux talismans, se laissait envahir par les pouvoirs magiques, les coïncidences, les signes. Certaines coutumes du catho-

(*) A neuf ans, dans son *Journal*, il note : « rêvé que Mary (sa sœur) était morte ».

licisme lui inspirèrent un attrait confus. Quelque temps avant sa première crise religieuse, il faisait le signe de la croix lorsqu'il allait dans l'obscurité : habitude jugée par lui bienfaisante, due peut-être à Walter Scott dont il dévorait les récits et les poèmes, et qui répondait à un instinctif besoin de protection contre les dangers extérieurs. Sur la première page d'un cahier de vers latins, il avait tracé, de son écriture d'écolier : « John-H. Newman, 11 février 1811, *Verse Book* » ; entre *Verse* et *Book* il avait dessiné une croix massive debout et, à côté, un objet qu'on pouvait à la rigueur prendre pour un collier, mais qui ne pouvait être qu'un chapelet suspendu, avec une petite croix à l'extrémité. Avait-il emprunté à quelque roman de Mrs Radcliffe ou de Miss Porter, ou à quelque peinture religieuse, l'idée de cette image ? Aucune église anglicane ni aucun *prayer-book* — affirme-t-il — n'avaient pu la lui suggérer. Un jour il accompagna à une chapelle catholique son père qui voulait y entendre un morceau de musique ; mais tout ce qu'il emporta de cette visite, ce fut le souvenir d'une chaire, d'un prédicateur et d'un enfant qui balançait un encensoir. Ce qu'il y a de certain, c'est que personne ne lui avait parlé du catholicisme, et l'école d'Ealing n'était pas de nature à lui inspirer des idées catholiques (*). Dans un sermon célèbre de sa période *romanist,* Newman a exposé sous quel aspect, au temps de son enfance, lui étaient apparus le catholicisme et les catholiques. « Il n'y avait plus d'église catholique, il n'y avait plus même de communauté catholique, mais un petit nombre d'adhérents à la vieille religion, passant silencieux et tristes, comme un souvenir de ce qui avait

(*) Voir *Apologia,* pages 2 et 3.

été... Ici c'était une bande de pauvres Irlandais allant et venant à l'époque de la moisson, ou une colonie des mêmes dans un quartier misérable de la grande métropole ; là... c'était une maison de vieux style, de sombre apparence, enfermée derrière de grands murs, avec une porte en fer, des ifs : on racontait que là vivaient des « catholiques romains » ; mais qui ils étaient, ce qu'ils faisaient, ce qu'on voulait dire quand on les appelait catholiques romains, nul n'aurait pu l'expliquer ; on savait seulement que cela sonnait mal et parlait de formalisme et de superstition. » (*) Le tableau (nous l'avons beaucoup abrégé) est saisissant, mais un peu voulu ; le récit est éloquent, mais il n'est pas historiquement vrai : la poésie romantique a un peu déformé la réalité. Quoi qu'il en dise, le public anglais ne ressentait pas pour l'idolâtrie romaine un dédain mêlé d'effroi ; les préventions n'avaient plus la puissance offensive de jadis ; certains faits les avaient fort atténuées : l'émigration en Angleterre de nombreux prêtres français, proscrits par la Révolution (**), et surtout l'influence considérable des romans de Walter Scott qui habituèrent les imaginations anglaises avec des personnages et des usages catholiques. On sait que le jeune Newman se passionnait pour les récits de Walter Scott.

Son développement mental fut précoce. Écolier, il consacrait ses heures de récréation à des essais littéraires. Très peu d'enfants, à neuf ans, notent des lectures classiques, rédigent des axiomes moraux, des poèmes

(*) Voir, dans *Sermons preached on various occasions,* le sermon intitulé le *Second printemps,* prêché en 1852.

(**) A Ealing, Newman avait pour professeur de français un prêtre émigré. Voyez l'*Apologia*.

sur Nelson ou sur la mort d'un mendiant; encore moins ajoutent à leurs productions des critiques exprimant leur *dissatisfaction:* « Je crois que je brûlerai ces vers ». (*) Très peu écrivent à douze ans un drame satirique, composent à quatorze un opéra burlesque. C'est surtout à quatorze ans que la passion d'écrire s'empara de John-Henry: il rédigea deux journaux périodiques qui se combattaient l'un l'autre, imagina une pièce où Francis, son frère, de cinq ans plus jeune, jouait le rôle d'un pêcheur (**). Cette intelligence d'enfant était capable de créer des êtres vivants et de pénétrer dans l'intérieur des choses, elle avait déjà le sentiment des choses intérieures *(insight).*

Et il songeait, avant tout, à la satisfaire, son intelligence, à l'alimenter, à la développer par des exercices difficiles, par des problèmes scientifiques compliqués, par la culture des belles-lettres, et par l'étude de la Bible et des théologiens. Son éducation se fit surtout par les livres. Auprès d'une mère calviniste, de bonne heure il s'était familiarisé avec la Bible, et, s'il l'aimait, comme il aimait Walter Scott, pour les récits qui l'amusaient, il l'aimait peut-être davantage pour les maximes qui réclamaient toute l'attention de son esprit. Dès avant sa conversion, il avait rassemblé, par jeu, une collection de textes bibliques afin de prouver la vérité d'une doctrine en laquelle il ne croyait pas. Il lut, à quatorze ans, les traités de Paine contre l'Ancien Testament, songeant avec complaisance aux objections qu'ils contenaient, et quelques-uns des essais de Hume,

(*) *Letters and Correspondence,* I, note de la page 16.

(**) C'est F. Newman qui le rapporte dans ses *Contributions chiefly to the earl History of the late Card-Newman* — un monument de *fraternum odium.*

productions du scepticisme antichrétien. Il copia des vers de Voltaire contre l'immortalité de l'âme, en se disant : « Que c'est effrayant, mais que c'est plausible ! » Ses *Poèmes* nous apprennent qu'il se révoltait contre certaines doctrines chrétiennes, entr'autres celle de l'éternel châtiment ; il fallut que sa mère essayât par des textes de lui prouver ce dogme. Il avait avec celle-ci, parfois, des discussions très vives, lorsqu'il s'agissait d'interpréter les lectures qu'ils faisaient ensemble. Le jeune garçon paraissait doué d'une rare énergie (*strong-willed,* note Abbott, un de ses biographes) ; un jour qu'il avait lutté contre l'autorité maternelle : « Vous le voyez, John, dit-elle, j'ai eu le dernier mot. — Oui, mais j'ai bien essayé de l'avoir. » Mrs Newman, d'une vive et fine intelligence, éclaircissait et redressait de son mieux les idées de son fils, et ne cessait, surtout, de lui représenter la religion comme étant de toutes les choses la plus importante. Elle dut plus d'une fois désespérer ; John-Henry était inquiétant. Il lisait les théologiens calvinistes ; mais il avait seulement une estime intellectuelle pour eux, lorsqu'il les jugeait capables de conduire à bien un raisonnement difficile. Chose grave, il ne ressentait pas plus de sympathie pour la Bible, apportant « le plus grand souci à la bien connaître, sans la moindre émotion de n'y pas croire (*) ». Même la religion lui était désagréable. Il désirait être vertueux, mais non religieux : « Il y avait quelque chose dans la dernière idée qui ne me plaisait pas », a-t-il dit. « Je ne concevais pas non plus comment on pouvait aimer Dieu ». Il défendait contre son maître, le Rev.

(*) G. Grappe, *J.-H. Newman,* page 152, — dans la collection « Les grands hommes de l'Eglise au XIXme siècle ». — (Librairie des Saints-Pères, Paris.)

Mayer, l'*Essai sur l'Homme* de Pope ; cet essai n'enseignait-il pas que la vertu seule est le bonheur ici-bas ? (*) Telle est cette période, très curieuse, de la première jeunesse de Newman. A l'ardeur des années de l'enfance, à la période de l'étonnement et de la peur provoqués par les récits merveilleux a succédé une période d'indifférence. Le progrès intellectuel, atteignant en 1815 un degré éminent, a amené des modifications sérieuses du sentiment religieux. Mais l'interruption de ferveur, si elle fut profonde, ne fut pas de longue durée.

II

En août 1816, Newman — il avait quinze ans passés — reçut du Rev. Walter Mayer, de Pembroke College, Oxford, de profondes impressions religieuses. Un monde inconnu s'ouvrit devant lui, aux leçons de ce puritain de l'école *évangelical* (*evangelicalism ou Low Church*), et un grand et définitif changement se produisit dans sa pensée. Newman devait abandonner ses principes ou, comme il les appelait, ses préjugés « évangéliques » ; mais malgré tous ses changements, le souvenir de sa conversion « évangélique » ne devait plus s'effacer. En 1885, à soixante-dix ans de distance, il écrira de cette crise : « Sans doute je ne puis guère me juger moi-même, mais, après avoir fait cette réserve, je dois dire qu'il est difficile de se représenter ou d'imaginer que le jeune garçon d'avant et d'après le mois d'août 1816 est le même. Je puis, après ces

(*) *Letters and Correspondence,* I, page 19.

soixante-dix années, regarder comme s'il s'agissait pour moi d'un étranger ». (*)

Les livres que le Rév. Mayer, « cet homme excellent », mit entre ses mains, étaient à peu près tous de l'école de Calvin ; l'un, de Romaine, lui enseigna la doctrine de la persévérance finale. « Je crus que la conversion intérieure dont j'étais certain, et dont maintenant encore je suis plus certain que d'avoir des pieds et des mains, continuerait dans l'autre vie, et que j'étais prédestiné à la gloire éternelle ». Il ne songeait qu'à la miséricorde dont il était l'objet, sans souci des hommes et des choses, conduit insensiblement au plus inconscient égoïsme. La doctrine de la prédestination eut ainsi quelque influence sur ses opinions, dans le sens de ses rêves d'enfant : en l'isolant des objets qui l'entouraient, en confirmant en lui une sorte de méfiance quant à la réalité des phénomènes matériels, et en le faisant reposer dans la pensée de deux êtres, « seuls doués à ses yeux d'une existence personnelle et certaine comme la lumière : lui-même et son Créateur ». L'idée de son isolement fut encore fortifiée alors par cette autre idée : la volonté de Dieu était qu'il vécut dans le célibat. Il songeait que sa vocation en ce monde exigeait le sacrifice qu'impose le célibat, « comme l'exigerait par exemple l'apostolat du missionnaire au milieu des païens », pour lequel il éprouva un vif attrait pendant plusieurs années. Cette idée, il la conserva presque continuellement depuis 1816, avec des interruptions jusqu'en 1829, et depuis cette date sans interruption aucune. Quant à l'idée calviniste de la persévérance finale, il la conserva seulement pendant un petit nombre d'an-

(*) *Letters and Correspondence*, I, page 19.

nées. Thomas Scott — un théologien puritain — la rejetait en combattant vivement l'antinomisme, l'antinomisme qui nie la nécessité des bonnes œuvres pour le salut; or cet écrivain *evangelical* fit, plus que tout autre, impression sur son esprit, y creusa un sillon très profond. « A Thomas Scott, a-t-il écrit, humainement parlant, je suis presque redevable de mon âme. »

Newman aimait chez Scott le courageux dédain des jugements de l'opinion, le désintéressement et l'indépendance d'un esprit qui eut le courage de suivre la vérité partout où elle le conduisit, c'est-à-dire de l'unitarisme à une foi ardente en la sainte Trinité. Thomas Scott gagna le jeune homme à « cette doctrine fondamentale de la religion, la Trinité », et celui-ci, pour la prouver, recueillit des textes de l'Écriture qu'il accompagna de ses commentaires; il fallait une base au système de ce théologien de quinze ans, et John-Henry faisait de son mieux en s'aidant de la Bible — autorité souveraine, à ses yeux; il dressa de même une série de textes à l'appui de chaque article du symbole d'Athanase. Pendant des années, Newman se nourrit de deux maximes, où il voyait comme le résumé de la pensée de Scott : *la sainteté avant la paix*, et : *le progrès est le seul signe de la vie.* La croyance doit aboutir à la pratique, voilà ce que disaient les écrits de Scott, « ce véritable anglais », à l'intellectuel John-Henry Newman. Aussi bien, à côté du besoin intellectuel si pressant, il y avait chez lui un besoin réel de perfection ascétique, de sainteté. Cette sainteté, c'est l'inimitié pour le péché, et le péché c'est le monde; l'Eglise seule possède des saints, — « les saints inconnus au monde » dont parlaient à Newman les *Reliques du temps* (*Remnants of times*) du Dr Watt. La sainteté *avant la paix* :

car *la paix* suggérait que les soldats du Christ pouvaient avoir pactisé avec l'ennemi. Et lui, véritable soldat du Christ et champion de l'Église, luttait contre le monde, le grand ennemi. L'autre maxime : *le progrès est le seul signe de la vie*, contient le germe d'une pensée qui ne quitta jamais l'esprit de Newman, une fois qu'elle y fut entrée. Elle revêtira, cette maxime, plus d'une forme, au cours de la carrière anglicane de notre héros ; et la dernière qu'elle revêtira est le célèbre *Essai sur le Développement de la Doctrine chrétienne* qui le prépara à entrer dans la communion romaine.

Il faut indiquer l'impression forte que produisit sur Newman un ouvrage de Law (du parti apostolique ou anglo-catholique) l'*Appel sérieux : Serious call to a devout life*. Il y trouvait « la grande doctrine catholique » de la lutte entre la cité de Dieu et les puissances des ténèbres, et donnait son assentiment à la doctrine des peines éternelles ; cette dernière ne l'inquiétait pas ; il se jugeait alors en sûreté, *prédestiné*, et ne songeait qu'à la grâce dont il était l'objet. Mais cette forteresse du Calvinisme — la prédestination — une fois écroulée, réduite en poussière, Newman devait se trouver en proie à des craintes, à des tristesses déprimantes, troublant son action et sa vie, le poussant finalement à chercher un refuge dans une nouvelle forteresse spirituelle, protectrice et plus sûre, et qui le mettrait à l'abri de ces intolérables terreurs.

C'est une des caractéristiques de cet esprit, qu'il était toujours prêt à accepter et à combiner des doctrines considérées comme incompatibles. « Dans l'automne de 1816, lisons-nous dans l'*Apologia*, deux ouvrages en contradiction l'un avec l'autre jetèrent en moi le germe d'une inconsistence intellectuelle à laquelle je dus mon

impuissance pendant une longue suite d'années : *l'histoire de l'Eglise* de Milner et les écrits de Newton sur *les Prophéties* ». Dans Milner (un puritain), de longs extraits de Saint-Augustin et des autres Pères l'attachèrent fortement, lui offrant une vision de la primitive Église, sainte, luttant contre le monde et triomphante, dans sa vigoureuse expansion ; la vision s'empara de cette imagination de poète et ne s'effaça plus. Newton (du parti de la Haute Église) le convainquit que l'Église de Rome était l'Antechrist prédit par Daniel, Saint-Paul et Saint-Jean ; son esprit garda jusqu'en 1843 la tache de cette doctrine que son jugement avait répudiée à une date antérieure, mais dont le souvenir continua à peser sur lui « comme une sorte de fausse conscience (*) ».

Newman lut encore — l'*Apologia* n'en dit rien — les *Private Thoughts* de Beveridge (théologien du parti apostolique ou anglo-catholique, comme Law), qui lui inspirèrent une douzaine de sermons, dont les textes seuls ont été conservés : sur la sainte Cène, les peines éternelles, le péché, le jeûne, sujets d'une importance vitale pour lui, qu'il porta plus tard dans la chaire de Sainte-Marie d'Oxford. (**)

En résumé, en cet automne de 1816, Newman devint strictement *evangelical,* fermement attaché à sa Bible et nettement opposé aux idées *romanist*, — d'une orthodoxie anglicane sérieuse, d'un puritanisme parfait, légèrement teinté cependant du catholicisme de la Haute-Église.

Cette crise fut essentiellement intellectuelle. Notons d'abord l'attitude du converti : il ne peut se tenir de

(*) Voir les premières pages de l'*Apologia.*

(**) *Letters and Correspondence,* I, page 20.

discuter avec le Rev. Mayer sur la prédestination, la grâce efficace et le baptême des enfants (*). A ce moment critique il a surtout des préoccupations intellectuelles, et il accepte volontiers la dogmatique calviniste dont la forme sèche et intellectualiste ne déplaisait pas à son esprit. « Je tombai, a-t-il dit dans l'*Apologia*, sous la notion d'une croyance définie et je reçus des impressions de dogme ». C'est par son côté intellectuel que Newman a saisi la religion. Sa foi n'est pas, avant tout, attachement fervent du cœur à une personne aimante et adorable, confiance en la personne sainte du Dieu vivant, en la personne humaine et divine du Christ Sauveur ; sa foi est la croyance en une doctrine, en un certain nombre de propositions dogmatiques ; elle lui a été communiquée du dehors : elle a été une adhésion de son intelligence, plus qu'elle n'a jailli de son cœur ; elle est basée plutôt sur des textes que sur des faits d'expérience : c'est, comme dit Abbott, une *paper faith*. Newman, assure ce biographe, a de moins en moins éprouvé le sentiment que les hommes sont les fils adoptifs de Dieu. Dans ses sermons anglicans, comme dans ses sermons catholiques, il ne parle guère de la confiance que l'homme doit avoir pour le Dieu Père, mais insiste sur la foi acceptation du système que constituent Dieu et le Christ (**). De plus, sa foi a un caractère plus intellectuel et émotif que moral. Elle a produit évidemment des émotions, cette foi : Newman s'est senti rassuré, parce que prédestiné au bonheur éternel ; et il a qualifié lui-même d'égoïstes ses préoccupations. Sans

(*) *Ibid.*

(**) Edwin A. Abbott, *The Anglican Career of Card. Newman*, I, page 20.

doute ce grave et pieux jeune homme, enthousiaste du puritain Thomas Scott, a eu le sentiment de son péché et le souci de plaire à Dieu, des aspirations vers la perfection ; cependant on peut bien affirmer, sans trop exagérer, que sa conversion n'a pas été assez morale. Que devient une foi où le sentiment religieux n'est pas suffisamment soutenu par le sentiment moral ? Qu'arrivera-t-il de cette foi, lorsque de puissantes objections la heurteront, ou lorsque l'émotion, l'état affectif, si variable de sa nature, faiblira ? Comment pourra-t-elle se maintenir lorsque la croyance, avec laquelle elle a été si indissolublement confondue, sera ébranlée ?

III

La joie ne marqua pas ses débuts dans la vie religieuse. En mars 1822, répondant aux félicitations de sa mère à l'occasion de sa majorité, Newman tint un langage d'une si profonde tristesse que ses parents en furent sérieusement alarmés. « Je ne me chagrine pas, disait-il, de ce qu'une grande partie de ma vie est passée ; je voudrais que tout fût fini ! Mais, à présent, il me semble que je suis livré à moi-même, et, quand je réfléchis à ma propre faiblesse, *j'ai raison de frissonner.* » Ce dernier mot révèle un état morbide qui inquiéta fort Mrs Newman. Elle attribua cette perturbation à la mauvaise santé, et recommanda sagement à son fils de ne pas se priver de vin, de prendre l'air, de faire de l'exercice, d'accepter toutes les invitations qu'il recevrait. « Votre faute, ajoutait-elle, est de manquer de confiance en vous-même, et d'être mal satisfait de vous. » C'était vrai : et nous retrouverons toujours chez Newman,

dans les plus petits détails, ce fonds de nature, le manque de confiance, qui en devait faire un inquiet. Newman n'était pas satisfait de lui-même, Newman frissonnait de lui-même et de tout; le monde lui paraissait ou profondément irréel ou abandonné au mal; le monde n'était pour lui qu'une effrayante énigme. Dans le cercle de famille il semblait assez gai, sa gaîté n'était qu'en surface. Au fond il frissonnait depuis 1816, depuis sa conversion. « Quant à mes réflexions et aux sentiments que j'exprimais dans ma dernière lettre, ils ne proviennent pas de l'agitation des nerfs, du surmenage intellectuel ou de la mauvaise santé; mon opinion a été exactement la même *pendant ces cinq années*.» La conversion lui avait prouvé la présence d'un être haïssant le péché, de l'unique Saint et du Juge dont les yeux sont trop purs pour voir l'iniquité, devant lequel les fils des hommes ne peuvent subsister, devant lequel, en dépit des promesses divines qui le prédestinaient, il ne pouvait s'empêcher de frissonner. C'est ce frisson-là qui constituait sa vie intérieure. L'esprit de Newman avait été surtout frappé par les descriptions qu'il avait lues de l'éternité des peines et des récompenses. « De toutes les doctrines calvinistes, la seule qui prit racine en mon esprit fut la réalité du ciel et de l'enfer, de la faveur et de la colère divines, l'existence des justifiés et des non-justifiés. » (*) Dans sa piété intime, Dieu Juge occupait une place bien plus importante que Dieu Père ou que Jésus-Christ Sauveur; il a déclaré que sur le crucifix même la face du Crucifié lui parut toujours sévère. Jamais, a remarqué le Dr Whyte, Newman n'avait été converti, au sens où l'a été, par

(*) *Apologia*, page 6.

exemple, John Wesley, (*) c'est-à-dire en possession de l'amour parfait qui bannit la crainte. Le Dieu de Newman inspire une crainte respectueuse. Ce n'est pas le Dieu protecteur qui pardonne et qui aime, c'est le Dieu mystérieux, l'Inconnu dont le souffle nous renverse, dont le contact fait frémir notre chair.

Mais il y a plus. Le tempérament particulier de Newman nous explique cette crise. N'hésitons pas à ranger Newman dans la catégorie des *mélancoliques*. Nous n'entendons pas évidemment par *mélancolie* une tendance vague à la rêverie, mais un état physiologique et mental nettement caractérisé dans les manuels de psychiatrie, un état morbide dont les symptômes sont aussi faciles à discerner que ceux de la tuberculose. Au cours de cette étude, nous n'aurons pas de peine à reconnaître chez Newman la plupart de ces divers traits de caractère qui sont les manifestations les plus indubitables de la mélancolie. Nous retrouverons dans sa vie d'autres exemples de cette crise dans laquelle, jeune homme de vingt ans, chéri de sa famille, il était engagé.

Un mélancolique, Newman ! Un mélancolique, cet Oxonien exceptionnellement doué, si amoureux des lettres, de la poésie, et de la beauté harmonieuse et attique, et qui possédait infiniment d'humour, et du plus fin, une ironie légère, cet enjouement délicat qui n'appartient qu'aux natures exquises ! Un mélancolique, ce John-Henry Newman qui, pour avoir aimé, enfant, à regarder au dedans de lui-même, afin de se rendre compte de ses sentiments, avait acquis, à cet exercice de *self-scrutiny*, une agilité et une subtilité d'esprit toutes françaises, en même temps qu'un don

(*) Alexander Whyte ; *Newman, an Appreciation,* page 103.

précieux, le don d'émotion ! Un mélancolique, « l'aimable, l'intellectuel, le délicat John-Henry Newman (*) » ! Oui, un mélancolique. Les mélancoliques ont souvent beaucoup de subtil humour ; ils ont l'esprit prompt, vif, ingénieux, et le cœur pesant ; ils cachent soigneusement leur mal. Je crois que nous avons tous une part de ce que Thomas de Quincey a appelé l'*Incommunicable*, « le seul fardeau trop lourd pour l'âme humaine, ce mal pour lequel il n'est pas de soulagement », mais elle est plus ou moins grande ; l'Incommunicable était presque tout l'homme chez Newman, âme solitaire s'il en fut. Achevons de lire sa lettre : « Croyez-moi, ces sentiments ne sont ni nouveaux ni légèrement fondés. S'ils me rendaient mélancolique, morose, austère, réservé, vous auriez lieu sans doute de vous inquiéter ; mais si, comme je crois que c'est le cas, je suis toujours gai, si, *at home*, je suis toujours impatient de prendre part aux divertissements, et sans ombre de tristesse, si mes méditations ne me rendent pas *absent in mind nor deficient in action*, alors mes principes peuvent peut-être déconcerter, mais on ne peut les accuser de mauvais effets pratiques. Prenez-moi quand je suis le plus fou et quand ma gaîté va jusqu'à l'enfantillage ; arrêtez-moi court, et demandez-moi ce que je pense de moi-même, si mes opinions sont moins sombres ; oui, je crois que je vous ferai sérieusement la même réponse : *je frissonne de moi-même* (**) ». Sous les dehors d'une exubérante gaîté, il portait donc au fond du cœur d'inconsolables et d'inavouables tristesses ; il se contraignait à sourire pour refouler des larmes et essayait, en trom-

(*) Expression de Blanco-White.

(**) Voir *Letters and Correspondence*, I, pages 50 à 52.

pant les autres sur ses sentiments, de se donner le change à lui-même sur son état. Il s'étourdissait, mais sans réussir à s'aveugler : il retrouvait toujours l'incurable défiance de lui-même et de la vie, et se surprenait plus d'une fois à répéter avec Pascal : « Je mourrai seul »; il frissonnait, croyant sentir sur lui ce que Sainte-Beuve a appelé la griffe de l'Archange. — « Moi aussi, a écrit Amiel dans son Journal intime, moi aussi, je suis réduit au néant, et je frissonne au bord des grands abîmes vides de mon être intérieur, étreint par la nostalgie de l'inconnu, altéré par la soif de l'infini, abattu devant l'ineffable... Et d'où vient tout cela ? du doute de la pensée, de soi-même, des hommes et de la vie, du doute qui énerve le vouloir et qui ôte le pouvoir, qui fait oublier Dieu, qui fait négliger la prière, le devoir, du doute inquiet et corrosif qui rend l'existence impossible et ricane devant tout espoir (*) ». A ceux qui pensent beaucoup et qui sentent profondément, les perspectives sombres et les douleurs mystérieuses sont, plus qu'à d'autres, réservées.

IV

En décembre 1816, Newman était entré à Trinity-College, à Oxford. Il était timide, il resta très isolé. Certaines coutumes du collège révoltaient l'austère étudiant, comme les séances de boisson après la Cène. « On n'a plus la terreur de la sainte communion, écrivait-il ; comment le collège pourrait-il prospérer ? (**) » Sa plus

(*) *Fragments d'un Journal intime,* I, pages 139-140.

(**) *Letters and Correspondence,* I, page 33.

chère distraction était la musique, cet admirable excitant de la sensibilité. Surtout, sa vie fut absorbée par les joies solitaires de l'intelligence. Il travaillait ardemment, sans souci de sa santé — qui fut toujours assez chétive — lisant Gibbon et Locke, Eschyle, Hérodote et Thucydide. Il se montrait très impatient d'être dirigé dans ses lectures. En attendant, il ne se spécialisait pas, il faisait de tout. Avec J.-W. Bowden, un étudiant qui devint son ami assez intime, il composa des pièces de vers ; tous deux donnèrent un long poème sur la Saint-Barthélemy, dont Newman traitait les parties théologiques, Bowden les épisodes historiques et le romanesque : le canevas de ce poème ressemble assez au scenario des *Huguenots* (*). Mais, d'après ce qu'il dit, ses principales études étaient, avec la composition musicale, la minéralogie et la chimie ; il ne négligeait pas pour cela les Écritures, et donnait aussi un temps considérable aux auteurs latins, à la logique et à la philosophie. Cette énumération moliéresque de l'*autobiographical memoir* fait sourire. Elle atteste le goût et le besoin d'apprendre, et une curiosité de toutes les connaissances, plus qu'une vocation de savant. Newman n'eut jamais qu'une idée de hasard des sciences naturelles ; il aimait surtout les lettres, les auteurs anciens ; il savait le grec et le latin parfaitement, les écrivait aussi bien qu'il les lisait. Il ne dut pas sa formation intellectuelle définitive aux méthodes critiques et scientifiques qui s'établissaient alors lentement, mais solidement — surtout en Allemagne ; — ses habitudes d'es-

(*) La remarque est de Mlle Lucie Félix Faure : *Newman, sa vie et ses œuvres,* page 13 (Perrin). — Voir *Letters and Correspondence,* I, page 35.

prit furent choisies, se formèrent sous l'empire des méthodes classiques.

Vers la fin de 1819, des rêves d'ambition séculière traversèrent l'imagination de John-Henry : il se destinait au barreau. « J'espérais, a-t-il écrit, de grandes choses pour moi-même ». Mais il ne veut pas de la gloire, si elle doit être la moindre cause de péché pour lui : il désire avant tout le bien (*). Il échoua à l'examen final pour les « honneurs ». Ce simple événement eut sur cette âme sensible une influence sans limite. Pour se faire une idée de l'acuité *(keenness)* de ses sentiments, dont s'effrayait sa famille, il faut lire attentivement quelques fragments cités dans l'*autobiographical memoir*. Certaines lettres d'alors, il est vrai, témoignent de sa sérénité avec insistance. Mais il entre beaucoup d'affectation, croyons-nous, dans cette sérénité ; il ne l'éprouvait pas réellement : ce masque d'impassibilité était une élégance philosophique. Newman fut ainsi, toute sa vie, pudique de ses souffrances ; elles n'en étaient pas moins profondes. Le fait est que, pour avoir été refusé aux « honneurs », il songea à entrer dans les ordres, voulut renoncer aux vanités humaines, à toute ambition, détruire tout partage du cœur entre le monde et Dieu. Ses sentiments religieux devinrent très vifs ; il eut une vie intérieure intense, éprouva plus que jamais le besoin de s'absorber en Dieu, seul capable de procurer à l'âme l'harmonie, l'équilibre, la paix. Faisons halte un peu : nous touchons ici à l'avènement du mysticisme.

Les phénomènes constatés chez le mystique ont été excellemment résumés par M. Murisier dans ses *Mala-*

(*) *Letters and Correspondence*, I, pages 37-38.

dies du sentiment religieux : prépondérance de l'élément individuel, perversion des sentiments sociaux, affaiblissement de l'élément moral lié à l'élément social. Le mysticisme nait des contradictions fondamentales de la vie intérieure. La réflexion découvre à l'individu ces contradictions, les troubles, les obstacles de toutes sortes : de là un sentiment de malaise, et un besoin toujours renaissant de s'attacher à une puissance surhumaine, qui reconstitue l'équilibre intérieur, mette fin au « conflit perpétuel des éléments psychiques qui ne réussissent pas à s'harmoniser ». M. Murisier insiste sur la ressemblance de l'extase avec le somnambulisme et la catalepsie. Les sentiments qui rattachent le mystique à son Dieu, paraissent analogues, en effet, à ceux qui rattachent l'hystérique à son hypnotiseur — ou l'aboulique à son médecin — et dérivent d'un besoin exagéré de direction. L'hypnotisé, en proie à la passion somnambulique, désire ardemment retomber sous la domination de son hypnotiseur ; le douteur cherche l'appui d'une affirmation étrangère : de même le mystique n'a qu'une pensée, celle de redevenir dépendant de la puissance divine qui dirige ; se défiant de ses propres lumières, de son propre vouloir qu'il juge faible (la ressemblance est frappante entre l'aboulique et le mystique : l'impuissance synthétique provient au fond de la faiblesse de la volonté) il demande à Dieu de vouloir à sa place : une vision, ou un rêve, ou une inspiration lui révèlera l'acte à accomplir (*). Un observateur attentif reconnaîtra sans peine chez Newman ces dispositions caractéristiques, ces besoins du mystique. Nous

(*) Voir Murisier, *les Maladies du sentiment religieux*, pages 19-20 et 33-34.

n'en sommes pas, d'ailleurs, réduits ici aux conjectures : divers passages de ses lettres de 1821 nous donnent des détails intéressants sur cette ferveur religieuse qui, au détriment des tendances sociales et du sentiment moral, s'épanouissait. Le jeune homme s'absorbait dans la contemplation des choses invisibles, méditait, étudiait les mystères chrétiens. Il avait surtout des préoccupations relatives à la Trinité. N'y avait-il pas contradiction entre ce dogme et ses aspirations les plus intimes? Comment le désir d'unité pourrait-il se satisfaire dans la contemplation d'un Dieu en trois personnes ? Le Dieu qui se communique à l'âme pour l'affranchir de la diversité ne serait-il pas lui-même exempt de pluralité ? Mais ces difficultés ne tardaient pas à s'évanouir : dans ses rêves, passait un visiteur céleste, et une voix lui disait, lui prouvait qu'il était impossible à la raison de l'homme de rien comprendre à la sainte Trinité et que, par conséquent, il était vain d'argumenter sur ce mystère ; l'esprit mystérieux l'entretenait de l'autre monde, et le consolait, le rassurait, le guidait bien mieux que n'aurait su le faire le plus subtil et le plus savant confesseur : quelle bénédiction ! (*) Le cas pathologique de Newman fournit de fréquentes phases de passion somnambulique ; nous retrouverons notre mystique — qui était en même temps un douteur — dans la même situation que certains malades vis-à-vis de leurs médecins et de leurs directeurs. Il est pourtant un trait du mystique que nous ne retrouvons pas chez Newman : il n'a pas, comme le pur mystique décrit par M. Murisier, la haine du dogmatisme ; les dogmes ne le laissent pas indiffé-

(*) *Letters and Correspondence*, I, page 48. Les rêves ont joué un grand rôle dans la vie psychique de Newman.

rent, loin de là : sa croyance est même toute dogmatique ; il fut toujours persuadé des nécessités dogmatiques : « la religion à l'état de simple sentiment, lisons-nous dans l'*Apologia*, est pour moi un rêve et une chimère ». La curiosité intellectuelle ne joue qu'un rôle insignifiant chez le mystique, le sentiment de son ignorance ne l'afflige guère, le doute effleure rarement sa pensée (*) ; chez Newman le besoin intellectuel était pressant, il était de ceux qui demandent à la religion une réponse aux questions obscures ou insolubles, il connut le doute pénible et cruel. Newman ne fut pas un pur mystique : le pur mystique existe-t-il ?

Reprenons notre récit. L'année 1821 fut, pour Newman, une année de ferveur et de ferveur *evangelical*. Mais sa croyance calviniste était alors, semble-t-il, un peu ébranlée : il pensait, en effet, que les doctrines de l'élection et de la persévérance finale ne conviennent guère à la chaire, quoique vraies en elles-mêmes. Songeant à sa tâche future pour le salut des âmes, il avait le souci de retracer, à coups de textes scripturaires, le processus régulier d'une conversion « évangélique » : sentiment du péché, terreur, désespoir, bonne nouvelle du salut, appréhension du Christ, sentiment du pardon, assurance du salut, joie et paix, et ainsi jusqu'à la persévérance finale ; mais il ajoutait que ses propres sentiments différaient beaucoup du langage courant des livres, et il se demandait s'il avait parcouru lui-même les étapes normales d'une vraie conversion « évangélique ». Beaucoup d'écrivains protestants ou anglicans se sont attachés à déprécier ou à nier la conversion de Newman : il n'avait jamais possédé la foi *evangelical*.

(*) Voir les *Maladies du sentiment religieux*, pages 27-28.

Lui-même raconte dans ses notes autobiographiques qu'à des époques diverses de sa vie, comme par exemple après la publication de son *Apologia*, il reçut force lettres d'étrangers, d'anonymes lui assurant qu'il n'était pas encore réellement converti, et qu'un changement profond devait s'accomplir en lui s'il avait encore le désir d'être sauvé. Ironiquement, Newman reconnaissait que sa conversion n'avait pas été une conversion ordinaire, qu'il n'avait pas éprouvé toutes les expériences qui sont le sûr indice qu'un converti appartient au type *evangelical;* mais il ajoutait que, tout en adoptant volontiers leurs prémisses, il ne se sentait pas obligé de suivre ces chrétiens dans leur « grave conclusion » (*).

Newman conservait donc sur ce sujet de la conversion sa pleine indépendance. Lui qui plus tard trouvait que le catholicisme avait quelque chose de trop mathématique, comprenait déjà, en 1821, que le rigide évangélisme, si clair et si péremptoire, n'était pas un christianisme complet. Peut-être aurait-il souscrit à ce jugement sévère de Vinet sur certains procédés : « Il y a une histoire orthodoxe de la conversion et de ce qui la suit. Les choses doivent se passer d'une certaine manière, et dans un certain ordre, et non autrement. Bien averti de cela, on s'y prête, on s'impressionne artificiellement ; on se fait des sentiments factices. L'âme perd toute naïveté, la spontanéité disparait, et la religion du cœur devient une mécanique ». (**)

Pendant des années encore, Newman fut un tenant de ces opinions « évangéliques » qui, à quinze ans, s'é-

(*) Voir *Letters and Correspondence,* I, pages 108-109.

(**) Cité par M. Wilfred Monod dans son étude sur *Vinet douteur.*

taient imposées à lui comme l'expression même du christianisme. L'évangélisme — anticatholique — avait fait beaucoup pour lui, en réalité, en gravant dans son cœur « les vérités cardinales et vitales de la révélation ». Ces vérités divines devaient garder et protéger Newman dans ses plus périlleuses années, être sa consolation de solitaire et fortifier ses habitudes de dévotion, jusqu'au jour de sa consécration au ministère chrétien (*). Il eut toujours de la gratitude pour le bon clergyman Mayer qui lui fit connaître l'enseignement « évangélique ». Et lorsqu'il fut devenu catholique romain, il prétendait, bien loin d'avoir rejeté sa foi première, l'avoir développée au contraire et perfectionnée, en lui donnant une base plus solide : il n'avait fait, comme il disait, qu'ajouter des articles à son credo. A vrai dire, l'élément puritain fut, jusqu'à son dernier jour, très accentué chez Newman, — précieux héritage maternel, qui faisait en quelque sorte partie de lui-même. Et la Bible — cette Bible qui était toute la religion du puritanisme — Newman la connaissait à fond : ses sermons catholiques, comme ses sermons anglicans, en sont tout remplis. Vis-à-vis des Livres saints son attitude fut toujours à peu près celle de la vieille école *evangelical* (**) : ignorance complète des travaux de la critique ; croyance que la Bible a Dieu pour Éditeur (le concile du Vatican disait pour Auteur), en d'autres termes, que chaque texte scripturaire a reçu, et dans les plus infimes détails, la révision directe de Dieu.

(*) *Letters and Correspondence*, I, pages 107 à 108.

(**) Sur ce point nous avons l'intéressant témoignage, dans l'*Expositor*, de A.-W. Hutton qui vécut, à Edgbaston, dans l'intimité de Newman devenu catholique romain.

Nous verrons comment cette croyance à l'inspiration littérale contribua à former sa conception de l'Église et surtout la position étroite et puritaine qu'il prit vis-à-vis du *Monde,* c'est-à-dire vis-à-vis de « l'esprit moderne ». Pour le moment il convenait de prendre note de ce facteur important dans son développement.

Newman appartenait donc à ce grand parti anglican, le *Low Church* — un produit authentique du protestantisme — qui, vers la fin du XVIIIme siècle, naquit d'une réaction du sentiment religieux contre un froid intellectualisme, réveilla la piété individuelle et la vie de l'Église anglicane. Certes l'évangélisme avait gardé de brillantes étincelles de la flamme spirituelle et su rappeler aux classes moyennes d'Angleterre que le christianisme n'était pas une pure affaire de rites et de cérémonies. Mais il avait perdu de son énergie première, et — c'était dans l'ordre des choses — subi l'influence de la tendance qu'il combattait. Ses doctrines étaient devenues trop étroitement individualistes et devaient finir par provoquer une réaction ecclésiastique au sein de cette Église établie si étonnante — protestante par sa Confession de foi des Trente-neuf Articles, catholique par son *Prayer-Book*; et, par les formes de son culte, profondément conservatrice. Aussi l'évangélisme n'avait-il guère de prise sur beaucoup des esprits religieux de la génération naissante; il se figeait de plus en plus dans ses formules sèches et vides qui ne pouvaient suffire aux âmes affamées de nourriture spirituelle. Un jeune homme comme Newman, esprit délicat, nourri des anciens, tourné déjà à la spéculation et engagé dans les conflits d'idées qui se produisaient à Oxford, un jeune homme qui joignait à ces exigences intellectuelles un sentiment religieux intense, un profond besoin d'idéal

et de sainteté et une disposition caractéristique à se tourmenter et à douter, devait forcément être amené, par ses réflexions et ses expériences, à briser les cadres étroits et vieillis dans lesquels s'était enfermée la piété de son enfance. Mais, à cette époque, il disait encore bien haut sa certitude de la vérité de l'enseignement « évangélique » et l'impossibilité pour lui d'abandonner le système doctrinal sous la forme duquel le christianisme lui était apparu. Il a rappelé, dans son *Journal intime*, une scène de discussion et ces paroles que son père lui adressait : « Prenez garde, vous encouragez une sensibilité morbide et une irritabilité d'esprit qui peuvent être très sérieuses. La religion poussée trop loin produit une faiblesse mentale. Les principes de personne ne peuvent être arrêtés à vingt ans. Votre opinion dans deux ou trois ans changera certainement. J'ai vu beaucoup d'exemples de cette espèce. Vous êtes sur un dangereux terrain. Les esprits faibles sont entraînés dans la superstition, les esprits forts dans l'incrédulité. » John-Henry ajoutait, dans son journal, ces mots : « Si quelqu'un m'avait prophétisé *confidently* que je changerais mes opinions et que je n'étais pas convaincu de ne pas les changer, quelle angoisse j'aurais éprouvé ! (*) »

C'est au cours de 1821 que le jeune Newman se décida pour la carrière ecclésiastique. Les embarras pécuniaires de son père lui suggérèrent l'audacieuse et touchante idée de se présenter au *fellowship* si envié d'Oriel. Il se prépara avec passion et inquiétude. « Hélas ! combien je suis changé ! Je ne cesse de prier pour mon entrée à Oriel... Oh ! Seigneur, dispose de moi comme il vaudra le mieux pour ta gloire ; mais accorde-

(*) *Letters and Correspondence*, I, page 111.

moi la résignation et le contentement » (*). Le 12 avril 1822 il fut élu. Ce succès, qu'il considéra toujours comme le plus grand de sa vie, le tirait de l'obscurité et du besoin. Il comptait bien alors vivre et mourir *fellow* (agrégé) d'Oriel ; il ne désirait pas autre chose, et rêvait d'une existence de solitude, de labeur et de piété dans la vieille cité calme, aux vieux murs enguirlandés de vieilles sentences.

(*) *Letters and Correspondence*, I, page 60.

CHAPITRE II

(1822 - 1826)

LES ORIGINES PSYCHOLOGIQUES : L'INFLUENCE D'ORIEL-COLLEGE

I. Rapports de Newman avec Whately, Hawkins. Attrait pour certaines idées catholiques. Lloyd, *high-Churchman.* — II. L'École libérale d'Oriel. L'Évangélisme de Newman est ébranlé. Il reçoit les ordres. Ses incertitudes. Ferveur mystique. Pusey. — III. Hawkins et la tradition. Sermons *evangelical.* Ses expériences de pasteur. — IV. 1825 : Il étudie Butler. Influence de Butler sur son esprit. Premiers travaux.

I

De 1822 à 1826, Newman vécut à Oriel dans un isolement laborieux. Ces années furent fécondes pour son développement intellectuel. Mais il eut à lutter avec toutes sortes d'idées, toutes sortes de suggestions de révolte et d'infidélité. Ses anxiétés étaient très *harassing*, a-t-il dit : et il n'osait les confier à personne ; car il ne sentait près de lui aucune âme capable de le comprendre. Ses collègues furent pour lui, tout jeune fellow, des professeurs plutôt que des amis.

En 1822, il paraissait timide à ce degré qui accompagne l'extrême défiance de soi-même. On le voyait dans Oriel grave, embarrassé, silencieux, au milieu des hommes illustres, ses collègues ; et cette attitude déconcertait fort les *Oriel-men* qui l'avaient élu. Ce fut un homme de grand renom intellectuel, un des chefs de l'école dite

« libérale » d'Oriel, Richard Whately, qui le prit par la main, l'accompagna et lui fit faire ses premiers pas dans la carrière. Whately, causeur plein de verve et de cordialité, esprit ardent, original et paradoxal, était bien l'homme qu'il fallait pour tirer Newman de la situation fausse qui pouvait tant lui nuire, le mettre à l'aise, l'aider et à produire son esprit et à révéler sa valeur. Newman subit facilement ce prestige quasi irrésistible de Whately, le prestige qu'une nature forte et sans scrupules, un tempérament robuste exercent fatalement sur une nature fine, multiforme, toute de sentiment, pétrie de délicatesses aristocratiques et féminines. « Je lui dois beaucoup, a-t-il déclaré ; c'est lui qui m'a appris à penser. Par lui mon esprit fut ouvert dans toute la force du mot... Je voudrais lui dédier un livre avec ces mots : A Richard Whately qui, en m'apprenant à penser, m'apprit à n'avoir pas la même opinion que lui (*) ». Whately était de ceux qui, à Oriel-College, songeaient, non pas à maintenir les anciennes institutions ecclésiastiques, mais à élargir le champ de la théologie en y faisant pénétrer l'esprit et les méthodes de la science moderne. Il détestait particulièrement l'esprit de parti, aussi dédaigneux des *evangelicals* si rigides que des *high churchmen* si secs, qu'il traitait sans gêne de Sadducéens et de Pharisiens, et tendait à rendre son jeune ami défiant à l'égard de toutes les formules fixes. Il lui conseillait de ne se fier qu'à son jugement en matière religieuse, de ne s'en remettre ni à l'autorité, ni à l'antiquité, ni à la majorité, de s'émanciper des jougs humains, de réclamer pour lui, comme un privilège qui appartient à tout Anglais, le droit d'être son propre maître en toutes choses.

(*) *Letters and Correspondence*, I, page 124.

Il est pour les hommes deux manières d'exercer de l'influence : les uns tiennent à gouverner et à diriger les esprits, forment un parti, font adopter leurs idées, enrégimentent les consciences et les intelligences ; Dieu merci ! il est d'autres hommes qui, au lieu de se contenter de propager des formules, propagent la vie même dans les cœurs sincères et dans les esprits sérieux. Ils n'exigent pas qu'on pense comme eux, mais simplement qu'on pense, qu'on agisse et qu'on soit homme par l'esprit comme par le reste ; ils activent la foi, aiguillonnent l'intelligence, poussent la conscience à faire son œuvre, allument un principe de vie. C'est là l'œuvre divine par excellence. Mais tel n'est pas l'avis de la plupart d'entre nous ; nous aimons à être guidés, nous demandons : que dois-je penser ? que dois-je sentir et croire ? Compter sur nous-mêmes, non ! Nous désirons bien plutôt quelque chose de net, de clair, de défini. Des mots, des mots ! et non pas la vie de Dieu dans l'âme ! Newman a écrit que l'influence de Whately sur lui n'avait pas été bonne : « Étrange office pour un maître d'amener un élève à compter sur lui-même, à avoir confiance en lui-même ! (*) » Au lieu de penser par soi-même, voir par ses yeux et marcher sans lisières, il aima mieux se laisser aller à son impressionnabilité naturelle, et, à travers ses évolutions, accepter l'autorité du maître ou du commentaire. L'esprit de Whately différait trop du sien pour qu'il leur fût possible de rester longtemps en parfait accord. Newman ne fut jamais vraiment à l'aise avec Whately, qui était trop son supérieur ; sans doute aussi n'aimait-il guère les allures gaillardes, le franc parler jovial, la joie de

(*) *Letters and Correspondence*, I, page 94.

Hawki
premiers
gna à dé
délicates
aux disti
man deu
furent a
Newman
ment qui
pour les
plus fugi

Il est c
tâtonnem
préférenc
comme V
libérales.
Église vis
ayant ses
pres. Du
que de la
tour des p
lui suggér
cession a

Il suivit, en 1823 et 1824, les conférences privées du

(*) Voir l'*Apologia ;* les lettres et le *memoir* ne parlent pas de cette promenade.

Dr Lloyd, rival de Whately, mais penseur moins original, plus exégète et historien que dogmaticien et philosophe. Ce professeur appartenait au parti anglican de la Haute Église *(High Church party)*, le parti qu'on désignait volontiers par l'épithète *high and dry*, pour en peindre la hauteur et la sécheresse. Lloyd était très *high*, mais nullement *dry*, et professait des vues plus catholiques, plus larges, plus profondes que celles des *high-churchmen* d'alors, pour qui le *High Church* était une forme de torysme, qui s'attachaient avant tout à l'organisation politique, défendaient âprement leurs privilèges et leurs revenus, mais ne s'inquiétaient guère des doctrines et eussent été bien embarrassés de dire quelles étaient les leurs ; secs, hautains, se défendant de tout enthousiasme et de toute sensibilité *evangelical* ou méthodistes. Lloyd donnait à ses élèves le goût des études d'histoire ecclésiastique ; au contraire du néo-latitudinarisme d'Oriel, il s'appliquait à faire ressortir les prérogatives et l'autorité de l'Église, ses pouvoirs surnaturels. Comment se fait-il que le nouveau fellow Newman, « évangélique » convaincu, se trouvât mêlé aux auditeurs de Lloyd, à peu près tous *High Church*, c'est-à-dire hostiles à son protestantisme puritain ? Ceux-ci, en tout cas, n'encourageaient pas ses avances. Le maître, en plaisantant, le traitait de *perverse evangelical*, et parfois, lorsqu'il le questionnait, faisait le geste de se boucher les oreilles comme s'il s'attendait à quelque réponse hérétique. Il serait difficile de préciser dans quelle mesure Newman subit son influence ; il est certain qu'il la subit, et dans un sens catholique (*).

(*) Voir sur Lloyd *Letters and Correspondence*, I, pages 96-99 ; l'*Apologia* ne le nomme pas.

Newman aimait à discuter théologie avec un brillant ministre de l'école libérale, originaire d'Espagne où il avait été prêtre catholique, Blanco White. Les discussions se terminaient souvent par cette exclamation de Blanco : « Ah ! Newman, cela vous conduira à l'erreur catholique. » A plusieurs reprises, Newman parla de la nécessité des exercices ascétiques pour parvenir à la sainteté. Cet *evangelical* se montrait assez détaché de certaines opinions de son parti vis-à-vis de la piété *romanist*, bien qu'il gardât, à coup sûr, les préjugés anglais contre le papisme. Installant son frère Francis à Oxford, il plaçait dans sa chambre une gravure représentant la Vierge, et blâmait les protestants qui avaient oublié cette parole sacrée : Vous êtes bénie entre toutes les femmes. On comprend que Newman, qui ne pouvait s'empêcher de voir, « même sur le crucifix », le Juge sévère, cherchât un médiateur plus humain, plus tendre, moins métaphysique, et qu'il songeât à s'adresser à la Vierge — à cette Marie, Reine des anges et des hommes, Mère de Dieu, que nous voyons, dans la cathédrale comme dans l'église de village, trôner, toute-puissante médiatrice, autrement attirante pour les fidèles que son Fils, le Sauveur du monde, le Crucifié, mis à la place d'honneur pourtant, dans le chœur, au-dessus du maître-autel.

Newman était poursuivi, à cette époque, par son idée du célibat : « Ma mère disait l'autre jour qu'elle espérait vivre assez pour me voir marié ; mais je pense que je mourrai, soit dans les murs d'un collège (*), soit comme missionnaire sur une terre étrangère.

(*) Le fellow, tant qu'il gardait son poste, était tenu au célibat : legs très respecté du passé catholique d'Oxford.

Peu importe, pourvu que je meure dans le Christ » (*).

II

Naturellement, les idées *evangelical* de Newman se ressentirent du contact quotidien de ces *Oriel-men* si indépendants, et si hardis parfois dans leurs conceptions, qui n'étaient en religion ni *High Church* ni *Low Church*, mais libéraux : libéraux travaillant à rajeunir le vieux latitudinarisme du XVIII[me] siècle, initiateurs d'une nouvelle école, d'un état d'esprit qui devait avoir dans l'anglicanisme une place importante, le *Broad Church* (Église large). Ces hommes supérieurs n'étaient pas des rationalistes, comme on l'a écrit quelquefois. Ils n'avaient rien de cette attitude sceptique et nonchalante, de cette froide religion philosophique qu'on leur prête; ils étaient sérieusement religieux et nourrissaient une piété touchante envers le Christ, cherchant dans l'Évangile sa personne vivante et non le code d'un système ecclésiastique (**). Sans doute ils effarouchaient quelque peu les opinions traditionnelles, avec leur goût de la critique, leur méfiance de tout gouvernement spirituel, leur répugnance pour le sacerdotalisme et le sacramentalisme. Mais ils auraient protesté — c'est Newman lui-même qui l'affirme — si on les eût supposés capables de placer la raison avant la foi ou la science avant la dévotion. Ils encouragèrent pourtant, sans le savoir, et introduisirent avec

(*) *Letters and Correspondence,* I, page 79-80.

(**) M. Thureau-Dangin dans sa *Renaissance catholique en Angleterre*, a fort bien saisi leur attitude.

succès dans Oxford une licence d'opinion qui dépassa de bien loin la leur (*). Absorbant l'énergie mentale de l'Université tout entière, ils ne rencontraient à Oxford aucun obstacle réel à l'extension de leur influence. Les objections puissantes, les problèmes graves (**) qu'ils soulevaient saisirent fortement l'intelligence de Newman, ébranlèrent ses certitudes *evangelical*; celui-ci faillit même perdre une foi qu'il avait trop complètement identifiée avec la croyance en des doctrines déterminées. Dans ce conflit des opinions, il fallait qu'il se fît sa foi lui-même, et, ne le pouvant pas, il resta ouvert à toutes les incertitudes, partant à toutes les curiosités et aussi à toutes les angoisses.

Dès 1823, les doutes grandissent, deviennent tragiques. Il est envahi par un sentiment de vide. Il ne marche pas avec assurance et, au milieu des brouillards et des vapeurs, ne discerne pas la terre ferme. Le 13 juin 1824, il reçoit les ordres, tremblant de sa méfiance exagérée de lui-même et songeant à sa responsabilité. « Au premier moment, après que les mains me furent imposées, mon cœur frissonna au-dedans de moi. Les mots *pour toujours* sont si terribles!... Pour toujours! mots sur lesquels on ne pourra jamais revenir. J'ai la responsabilité des âmes sur moi jusqu'au jour de ma mort. » (***)

Tout de suite, il essaya de réagir contre des incertitudes trop cruelles par un apostolat actif dans sa pa-

(*) Voyez *Apologia*, Appendice, page 288.

(**) Ils ne sont précisés ni dans l'*Apologia* ni dans la *Correspondance*.

(***) *Letters and Correspondence,* I, page 131.

roisse (*) « qui avait besoin d'être instruite sur les principes véritables du christianisme ». Il ne réussit pas à les secouer. Elles redoublèrent lorsque Hawkins eut mis entre ses mains le traité *de la Prédication apostolique*, de Sumner. Il y apprit, explique l'*Apologia*, à se débarrasser de ce qui lui restait de calvinisme et à se rallier à la doctrine de la régénération baptismale; mais ce ne fut pas sans souffrance et sans crise, puisqu'il écrivait à ce propos, le 27 août, dans son *Journal intime* : « Je suis toujours lent à décider une question, et, la nuit dernière, je fus si malheureux et si découragé ! Cette pensée elle-même me frappa, que je devais quitter l'Église. J'ai prié ce matin, et je ne sais quelle sera la fin de ceci... » Il a l'amour sincère de la vérité : il est disposé à la suivre dans toutes ses manifestations et dans toutes ses exigences (**).

Newman sentait le besoin de se rattacher à quelqu'un, de se soumettre à une autorité étrangère, parce qu'il ne pouvait trouver en lui un point d'appui ferme pour l'évidence religieuse et morale. Période héroïque d'une vie de penseur trop curieux de toutes les connaissances, de mystique et de douteur avide d'unité et d'excellence. Il y a une véritable grandeur dans le développement de cette personnalité : volonté indécise, brisée par le contact avec les réalités; intelligence féconde, aux prises avec ses propres conceptions, qui ne peut se fixer, dans son inlassable poursuite — inquiète

(*) Sa cure d'âmes lui attira même de son père ce reproche, bien anglo-saxon, que l'on ne doit pas, par zèle chrétien, troubler l'intimité du *home*, du *castle* des autres. (*Letters and Correspondence*, I, page 77.)

(**) *Letters and Correspondence*, I, page 106.

et passionnée — de la vérité, d'une vérité entrevue, saisie, puis repoussée, abandonnée, ignorée. Celui-ci a parlé avec éloquence de ces temps de détresse où l'âme est privée de la pure et brillante lumière du jour ; il a su décrire, en traits saisissants, la dissolution de la foi du jeune homme qui, animé d'une curiosité coupable, livre son esprit à l'influence du scepticisme, fréquente des sceptiques, s'identifie avec leur manière de penser, jusqu'au jour où, par quelque événement fortuit, il découvre le travail souterrain qui s'est accompli en lui et reconnait clairement qu'il est devenu incrédule (*). Cette pénétrante compréhension qu'il possédait des tourments de la vie intérieure, Newman l'acquit dans ces heures où les conflits intellectuels désolèrent son âme. Newman ne connut pas la « solitude effrayante », car il eut encore assez d'énergie pour compter ses ressources, examiner ses devoirs et se fortifier. Sa piété, croyons-nous, ne fut pas exempte d'ascétisme. Il avait des accès fréquents d'exaltation mystique, absorbé en une seule pensée, un seul acte d'esprit, d'âme et de cœur : il se sentait, et il était, face à face avec Dieu. Une pièce de vers énumère les bienfaits inestimables que Dieu lui avait accordés. « Pourtant, Seigneur, ce que je place dans le sanctuaire de la pensée au lieu le plus cher, le plus vénéré, c'est le souvenir de ces jours où, levant les yeux vers toi, je vis ton visage austère dans sa bonté. »

L'amitié d'un fellow, Edward Bouverie Pusey, fut

(*) Lisez, dans les *Occasional Sermons*, le discours intitulé *Intellect the instrument of religious training ;* nous regrettons de ne pouvoir citer ici un admirable passage, qu'il faudrait peut-être rapprocher du morceau si célèbre de F.-W. Robertson.

pour lui, à cette époque critique, une sauvegarde. Humble et profondément sérieux, préoccupé avant tout de l'idéal moral, gardant vivante et ardente cette lumière intérieure qu'est la conscience morale, doué d'un mysticisme sain, mysticisme essentiellement pratique du puritain anglais, tel Pusey apparut à Newman. Ouvrons son *Journal intime :* « Que Pusey soit tien, Seigneur, comment puis-je en douter ? Tout en lui témoigne de l'opération du Saint-Esprit. » « Cependant (il s'inquiétait des idées de Pusey, un peu *High Church*, il aurait voulu le voir « dans la vraie Église »), cependant je crains qu'il n'ait des préjugés contre tes enfants... Conduis-nous tous deux dans la voie de tes commandements. » Une pieuse intimité s'est nouée. Un an plus tard : « Oh ! de quels mots me servir ! Mon cœur est plein. Combien je devrais m'humilier jusque dans la poussière ! Quelle idée puis-je me faire de mon importance, mes actes, mes capacités, mes écrits ! Au lieu que *lui* est l'humilité même, et la bonté, et l'amour, et le zèle, et le dévouement ! O Dieu, accorde-moi de l'imiter » (*).

Fin mai 1825, Newman fut ordonné prêtre. Quelques jours après, il vit son ami partir pour l'Allemagne, où il allait étudier la critique biblique.

III

Newman eut alors des relations plus suivies avec le Dr Hawkins. Hawkins lui apprit qu'on ne peut trouver dans la Bible toute la vérité religieuse, que le texte sacré n'enseigne pas la doctrine, mais la prouve, et qu'il

(*) *Letters and Correspondence,* I, pages 103-104.

est nécessaire de recourir à la tradition, aux formulaires de l'Église, aux catéchismes et aux symboles. « Cette opinion, si vraie dans son ensemble, si féconde dans ses conséquences, dit Newman, ouvrit à mes pensées une vaste carrière. Le Dr Whately la partageait. Un de ses résultats était de saper par sa base le principe sur lequel reposait la Société biblique » (*). Une fois l'autorité de la tradition admise, il est clair que l'Écriture n'aura plus à intervenir — que pour prouver, non pour enseigner ; — c'est son commentaire traditionnel seul qui fera loi. Mais Newman ne se décida pas de si tôt à rompre définitivement avec ces grandes sociétés « évangéliques » dont il faisait partie ; il continua encore pendant dix ans à fréquenter leurs meetings (**).

Hawkins, qui avait lu les premiers sermons de Newman et les avait trouvés trop *evangelical* pour son goût, s'employait, de toutes ses forces, à mettre en déroute les croyances « évangéliques » de son jeune ami. Il y réussit en quelque façon, mais il n'y réussit pas tout à fait. On trouve, dans ceux des premiers sermons de Newman qui ont été recueillis, des traces nombreuses et profondes de son évangélisme, de cet évangélisme qu'il voyait, dans sa famille, chez sa mère, ses sœurs, réchauffé et vivifié par une admirable piété. « Je vous assure, écrivait Mrs Newman, que vos sermons me sont un réconfort et un délice. C'est un grand don de voir si clairement les vérités de la religion (***).

Il importe de le remarquer, l'Église y est à peine

(*) *Apologia*, page 9-10.

(**) *Letters and Correspondence*, I, page 106.

(***) *Letters and Correspondence*, I, page 114.

mentionnée. Le salut est la grande affaire à laquelle chaque homme doit travailler. Tout est subordonné à cette œuvre. Il faut haïr le monde (Newman est dominé par cette haine toute puritaine du monde), le monde qui ne peut rien nous apprendre sur ce seul important sujet : le salut. La doctrine du Christ crucifié est l'unique fondement de notre consolation et de notre paix (*), (c'est bien le disciple de Th. Scott qui parle) ; la croix du Sauveur n'enseigne-t-elle pas, avec la plus grande force, la beauté du caractère de Dieu, l'excellence de la loi morale, la valeur de nos âmes, la malice de notre péché ? Surtout, les sermons révèlent une profonde horreur du péché. Le philosophe se déclare imparfait, le chrétien se sent corrompu (**) : le péché n'est pas une erreur intellectuelle, c'est une maladie de l'âme *(disease)* ou un poison. Serons-nous sauvés ? Pendant cette vie incertaine, craignons, soyons anxieux. La tranquilité nous met en péril : « qui est à l'aise n'est pas en sûreté, *to be at ease is to be unsafe* ». (***) Sans rompre avec la doctrine « évangélique » du salut par la foi, Newman insistait sur la difficulté du salut, sur le danger de croire trop facilement qu'on est sauvé. La sainteté est la grande fin ; *la sainteté avant la paix :* la félicité céleste ne peut exister sans la sainteté (****). Il y a des gens qui s'imaginent pouvoir être mis tout d'un coup en possession du salut par une soudaine transformation de leur âme ! N'est-ce pas l'évangélisme qui envisage la conver-

(*) *Letters and Correspondence,* I, page 76.

(**) Voir le premier des *University Sermons* : de 1826.

(***) Sermon de juin 1825, *Secret faults.*

(****) Lisez le sermon *Holiness necessary for future blessednes;* il est de 1826.

sion comme une délivrance instantanée et miraculeuse brisant le joug du péché ? Newman se séparait de l'école « évangélique » sur ce point.

En somme, cette *evangelical school* n'apportait qu'une vague réponse à la question des questions : que dois-je faire pour être sauvé ? Suivez, disait-elle, les préceptes du Christ et des apôtres. Mais en présence de l'immense variété des interprétations scripturaires, quel secours trouver dans l'Écriture ? Plusieurs des paroissiens de Newman, avec leur manière personnelle de voir les choses selon leurs goûts ou leurs passions, leurs préjugés ou leurs caprices, interprétaient si étrangement la Parole de Dieu ! De jour en jour Newman sentait le danger du droit d'examen sans règle ni limite, et l'hypocrisie, les excès qu'abritait le système du jugement privé. Ces gens qui s'abusaient ainsi déplorablement, ne fallait-il pas qu'il fût leur guide ? Oui, mais le pouvait-il ? Il se voyait lui-même « à la mer ». Il avait conscience que son imagination l'égarait, et il éprouvait le besoin impérieux d'un jugement supérieur au sien, d'un guide persuasif, d'un directeur spirituel, d'une autorité. Une autorité ! Au fond il était moins fait que qui que ce fût au monde pour s'en passer. Sa forte éducation protestante avait été impuissante à lui donner la vigueur nécessaire pour porter seul le fardeau de ses responsabilités envers les autres et envers lui-même. N'était-il pas naturel qu'il cherchât à s'assurer s'il n'y avait pas quelque traditionnelle interprétation de l'Écriture dont il pût obtenir des directions efficaces pour lui-même et pour les autres ? Et puisqu'il devait se méfier et de son jugement et de ses sentiments, n'était-il pas naturel qu'il eût le désir de se réfugier dans l'histoire, dans les livres, dans les systèmes, afin d'y trouver, pour sa croyance, des bases plus solides !

IV

L'étude de l'*Analogie* (*) de l'évêque Butler marqua — affirme-t-il — une ère nouvelle dans ses opinions religieuses. A la lecture, des points caractéristiques le frappèrent qui frappent, dit-il, tous les lecteurs de Butler, comme celui-ci : la notion d'une Église visible, oracle de vérité et modèle de sainteté. Il adopta de Butler deux grands principes : le principe de la correspondance de l'univers physique et de l'univers spirituel, la grande notion du symbolisme sacramentel de la nature, qui, en dernière analyse, aboutissait à la théorie — vers laquelle, enfant, il se sentait attiré — de la non-réalité des phénomènes matériels ; en second lieu, le principe que la probabilité est le guide de la vie : ce principe le conduisit à la question de la force logique de la foi. Butler établissait la probabilité qu'il n'y a pas moins de difficultés intellectuelles dans la religion naturelle que dans la révélée, et que, par suite, si l'on veut croire quelque chose au monde, on peut croire aussi la vérité révélée : on n'en aura pas de démonstration, mais on pourra y adhérer par la certitude morale (**).

(*) *Analogy of religion natural and revealed to the system of the world,* — livre classique qui était alors, et est encore, la base de l'enseignement théologique chez les Anglicans.

(**) Assurément Newman doit au philosophe de Durham ce qu'il y a de plus fort dans son œuvre et dans son esprit. « La clef de toute son apologétique et de la tournure même de son esprit, avec son aptitude étrange à voir en tout le côté symbolique des choses, se trouve dans les deux principes qu'il a empruntés à Butler. » (E. Dimnet : *Quelques aspects du cardinal Newman,* dans la *Revue du clergé français* du 1er avril 1903.)

En même temps qu'il approfondissait l'*Analogie* — c'était en 1825 — Newman entreprenait un travail sur les miracles, *biblical and ecclesiastical miracles*, et, s'inspirant sans doute du célèbre *Free Inquiry* de Middleton, tirait une ligne de démarcation entre les miracles de l'Écriture, qu'il fallait accepter, et les miracles ecclésiastiques qu'il fallait rejeter. Il destinait son essai à l'*Encyclopédie métropolitaine,* la revue de Whately. Celui-ci l'avait associé à ses travaux. Appelé à la tête de l'un des collèges, il choisit Newman pour vice-principal. Newman collabora à cet ouvrage qui devait illustrer le nom de Whately, le traité sur la *Logique ;* il en écrivit plusieurs passages importants. Il composa des articles pour la revue : un essai sur Cicéron, un essai sur Apollonius de Tyane. Et, pour mener à bien ces entreprises ardues, pendant des mois, Newman surmena violemment son esprit. Sa solitude était peuplée d'idées ; il menait une vie toute cérébrale. Malade, en proie à une ardente fièvre nerveuse, il dut prendre un congé, mais revint bientôt à Oxford pour achever l'important essai sur les miracles, et, tout souffrant qu'il était, songer à entreprendre une œuvre considérable : la lecture méthodique de ceux que Whately appelait « certains vieux théologiens » : les Pères.

Nous voici au terme de cette période importante de la vie de Newman : 1822-1826. Ces quatre ou cinq années ont été des années d'un progrès continu et chèrement acheté. Le doute est venu, influence de l'atmosphère dans laquelle Newman a respiré, mais aussi effet d'une disposition à se tourmenter de tout : tel que nous connaissons Newman, travaillé par les troubles d'une imagination mélancolique, il devait douter inévitable-

ment, douter de lui-même, de sa foi, de sa vocation. Mélancolique, il l'a été, répétons-le ; il l'a été, non pas sous une forme aiguë, forcenée et passagère, mais sous une forme plus terne et tenacement chronique (*).

Newman douta : et pour justifier cette attitude, nous alléguons son tempérament ; mais, remarquons-le donc, s'il a douté de ses croyances *evangelical*, n'est-ce pas délibérément, par méthode ? Oui, il s'aperçut un jour que les sentiers battus n'étaient pas assez larges et qu'il n'était pas véritablement *at home* sous le toit paternel, c'est-à-dire que les anciennes formules étaient

(*) Faut-il, une fois pour toutes, résumer ce que la psychologie nous apprend sur la mélancolie ? Avec plus ou moins de netteté, on retrouve chez tous les déprimés mélancoliques le même cortège de symptômes : sentiment de lassitude, découragement, isolement moral, douleur morale ; et se sentir las, découragé, c'est évidemment n'avoir plus cette confiance en soi-même et dans les choses qui est le principe de toute action : l'effort est pénible au déprimé, il manque de confiance dans la réalité du monde, les objets prennent pour lui un caractère illusoire et fantomatique. Nous avons vu Newman, en 1822, exprimer son abattement, son anxiété, et le peu d'intérêt qu'il prenait à la vie : « Je voudrais que tout fût fini, je frissonne de moi-même ! » Nous savons qu'il doutait de l'existence du monde matériel ; de plus, nous le connaissons susceptible, irritable, nerveux, naturellement sujet au scrupule, aux regrets, aux remords, avec cette perpétuelle analyse de soi-même, et cette écrasante conviction de péché, et ce besoin de s'humilier, de se déprécier qui est si fréquent dans toutes les mélancolies. — Assurément, il faut admettre parmi les antécédents héréditaires de Newman l'aliénation mentale et les maladies nerveuses : Un de ses frères, qui fut clergyman anglican, le Rev. Charles Newman, passa de nombreuses années dans une maison d'aliénés. — Voyez, sur la mélancolie, un chapitre de l'excellent ouvrage de M. G. Dumas, *la Tristesse et la Joie* : la tristesse morbide.

trop étroites et devaient être ou rejetées ou transformées en réalités vivantes et personnelles. Et la *décalvinisation* de ses croyances se consomma; en même temps se développait en lui une tendance au rationalisme orthodoxe. Mais il n'en resta pas moins très attaché aux « grands dogmes de la foi », nourrissant un dédain pas petit pour les méthodes scientifiques qu'Oriel s'aventurait à mettre en honneur, en voulant à Whately lui-même de faire trop bon marché du dogme, fondement premier et nécessaire de la religion, et, par instinct, se rapprochant de ceux qui, au contraire du libéralisme, cherchaient à conserver dans l'église anglicane le plus possible du dogme, de la pratique et de l'organisation *romanist*. En somme aucune doctrine caractéristique de la théologie *evangelical* ne fut abandonnée. Et puis — ceci n'est pas douteux — le premier fonds de puritanisme, vivace et déterminant, persistait. Qu'est-ce donc qui le protègera, toute sa vie, contre le scepticisme, aux limites duquel ses spéculations l'entraîneront, sinon cette forte *consciousness* de ses rapports personnels avec Dieu, à qui, en 1816, grâce aux commentaires évangéliques du protestant Scott, il se convertissait (*). C'est ici le principe profond, vital, qui met une sorte d'unité, de continuité dans l'histoire de cette âme, en dépit de ses mouvements, de ses oscillations, de ses écarts.

Newman demeurait fidèle aux idées puritaines de sa première éducation. Il gardait — et garda toujours — beaucoup du rigorisme du *Low Church*, une ferveur morale rigide. Une plus minutieuse analyse révèlerait

(*) Newman emploie lui-même, dans l'*Apologia*, le mot de *conversion* pour caractériser ses expériences intimes de 1816.

dans son attitude une trace de l'esprit de secte ou de parti, de ce protestantisme exagéré, aigu, qui trouve, en bonne partie, ses affirmations par la négation de telle ou telle doctrine, et qui vise surtout a détruire toute école de pensée autre que la sienne. Mais cette raideur calviniste coexistait chez Newman avec la tendresse et l'humilité du cœur : sentez-vous son émotion lorsqu'il parle de ce Pusey qui pourtant n'est pas dans la vraie Église ? Un poète délicat et sensible doublait le puritain. Si jamais caractère ne fut pas tout d'une pièce, c'est le sien : nous savons qu'il faut s'attendre avec lui à une complexité d'idées et de sentiments qui déroute l'observateur. Des influences contradictoires se sont croisées et mêlées en lui ; des tendances diverses se sont combattues ou neutralisées, ou combinées, ou ont cédé le pas, successivement, l'une à l'autre. Tous ceux qui l'ont connu sont d'accord sur les oppositions qu'offrait son caractère : réserve et besoin d'abandon, ingénuité et ironie, timidité et orgueil, sens religieux et sympathie pour le doute, mysticisme et curiosité de l'esprit, crédulité naturelle provenant de ses habitudes de franchise et méfiance spontanée correspondant à une sensibilité exagérée.

CHAPITRE III

(1826-1828)

LE *HIGH CHURCH:* NEWMAN ET SES AMIS

I. Fin de la phase libérale. — II. Pusey, Keble et Froude, *high churchmen.*

I

En février 1826, Mrs Newman écrivait à son fils qu'elle avait trouvé dans ses sermons lumière et réconfort. — « Ne vous laissez pas emporter par telle de mes opinions religieuses, répondit-il. Sur quelques points j'ai dû changer, je puis changer encore. » Peu de jours après, il parlait à sa mère d'un nouveau fellow : « Froude est un des esprits les plus pénétrants, les plus nets et les plus profonds que je connaisse » (*). De grandes choses furent la conséquence de cette rencontre de Newman et de Froude en 1826. Les deux années qui suivirent furent décisives pour le développement de Newman.

Nommé *tutor* au début de 1826, il avait résigné ses fonctions de vice-principal à Alban-Hall; il n'était plus le collaborateur de Whately. « Son action sur moi, dit l'*Apologia,* cessa peu à peu. »

Richard Hurrell Froude — nous nous attarderons plus loin à retracer sa physionomie — devint le pupille

(*) *Letters and Correspondence,* I, pages 114-115.

de Newman. Newman se prit bientôt de sympathie pour ce jeune homme vers qui l'attiraient, en dépit de grandes divergences écclésiastiques, de secrètes affinités intellectuelles et morales. Même lorsqu'il ne partageait pas ses manières de voir, Newman restait sous le charme pénétrant de la parole de Froude ; et le contact d'un esprit aussi rigoureux, aussi hardi le stimulait et le mettait, pour ainsi dire, en équilibre. L'influence de Froude ne se trouva pas en désaccord avec les besoins intimes de son âme. Sur plus d'un point, Froude venait répondre aux doutes qui le travaillaient, à ses peines étouffées, à ses craintes superstitieuses, à ses pressentiments vagues, à toutes les agitations mystérieuses de son âme inquiète.

High churchman convaincu et très avancé (Newman le traitait de *red-hot high churchman*), Froude fut à coup sûr un peu suspect d'abord à notre *evangelical* teinté de libéralisme. Froude détestait les libéraux, ces hommes qui détachaient les esprits de la religion dogmatique, traditionnelle et surnaturelle. Le mouvement de rénovation scientifique qui s'etait emparé d'Oriel n'excitait que ses colères : les nouvelles méthodes de recherche menaient au désordre, au schisme, au rationalisme, à cette « erreur par laquelle on soumet au jugement humain les doctrines révélées qui par leur nature le dépassent et en sont indépendantes (*) ». Froude avertissait Newman des dangers qu'il courait.

En 1827, Newman donna la preuve qu'il était encore attaché au parti d'Oriel, dans l'élection d'un prévôt, en soutenant, malgré les protestations de Froude, Hawkins contre Keble, le représentant des idées *High Church*. Ici,

(*) *Apologia,* Appendice, page 288.

une raison particulière de son choix nous fait voir que Newman, spéculatif et mystique par nature, savait, en véritable Anglais, être positif et pratique : à Froude, qui lui prouvait qu'avec Keble le collège deviendrait comme un monde nouveau, plus pur, plus élevé, il répondit en riant que si une place d'ange était vacante il nommerait Keble, mais qu'il s'agissait d'élire un prévôt. Par une réaction inattendue, il devenait, peu de mois après, l'intime allié de Keble, et Froude, qui avait tant désiré le rapprochement, triomphait : « J'ai amené Keble et Newman à se comprendre. » Il faut dire que l'état d'esprit de Newman à ce moment-là facilita beaucoup cette victoire. N'exagérons rien, et gardons-nous de croire que l'influence de Froude sur lui fût très prompte. Ce serait étrangement rabaisser son génie. Newman ne fut pas un simple reflet. S'il devait aux autres des excitations — et pour un caractère aussi éminemment suggestible les relations de société étaient un stimulant nécessaire — sa pensée n'en était pas moins bien sienne, formée par des recherches et des efforts personnels.

Nous sommes à la fin de 1827. Depuis plusieurs mois, Newman sentait une sorte de dédain pour l'antiquité se développer en lui, et il le laissa voir par quelques paroles trop lestes contre les anciens Pères. Froude fut effrayé, Whately lui-même s'émut et accusa Newman de tourner à l'arianisme. « La vérité est que je commençais à mettre la supériorité intellectuelle au-dessus de la supériorité morale : j'allais à la dérive vers le libéralisme. Deux grands coups m'arrachèrent rudement à mon rêve : la maladie et le chagrin » (*).

(*) *Apologia*, page 14.

En novembre 1827 il tombe malade ; Abbott (*) parle d'une prostration mentale et physique. Un coup déchirant, la mort d'une sœur (5 janvier 1828), cette exquise Mary qu'il a chantée — *joy of sad hearts*... — rend la crise plus aiguë encore. Mais la souffrance l'illumine, maintenant il voit clair en lui.

Il a trop étudié, trop critiqué, trop analysé, et trop marqué sa sympathie pour « ce scepticisme profond et plausible considéré comme le développement de la raison, quand elle est exercée pratiquement par l'homme livré à lui-même » (**). Périlleuse discipline ! Son esprit s'est substitué à sa conscience. La religion, le christianisme sont pour lui objet de spéculation ; tout ce qui était destiné à nourrir l'âme est devenu la pâture de l'intelligence. Et au lieu de parvenir aux sources de la lumière, de la vérité, de la vie, il s'en éloigne toujours plus. Non, décidément la plus grande justesse d'esprit, la plus grande rigueur logique ne mènent pas au vrai moral. Au contraire ; et « l'intelligence croissante est un sérieux danger quand elle ne se subordonne pas à l'idée du bien » (***). Il s'agit donc de la subordonner. Le pourra-t-il ? — Quoiqu'elle lui ait fait banqueroute, ayant prouvé son impuissance à l'enrichir, il restera malgré tout, notre intellectuel, fort en sollicitude pour la satisfaire. Chez lui, pourtant, la conscience est sincèrement éprise de sainteté, de cette sainteté héroïque que Froude ambitionne, et le cœur surtout — la sauvegarde de la foi ! — tient à la religion de Mary, la douce

(*) *The Anglican Career of card. Newman,* I, page 96.

(**) *Apologia,* page 261.

(***) Expression de M. Boutroux.

morte, par ces racines profondes qui sont une attache invincible.

Il existe un ordre du cœur, supérieur peut-être à l'ordre de la raison. Newman a lu ce recueil de poèmes, l'*Année chrétienne,* qui, depuis quelques mois, rend populaire le nom de Keble, et avec Keble il se représente la vérité sous la forme de Dieu sensible au cœur. La vérité n'est pas chose purement intellectuelle, saisissable à l'entendement seul. Ce n'est pas la probabilité pure qui donne la certitude (le principe de Butler peut conduire à regarder toute conclusion comme douteuse), mais la probabilité mise en valeur par l'amour et la foi ; c'est dans l'amour et la foi que la probabilité puise une force qu'elle n'a point par elle-même. La foi et l'amour se concentrent sur un objet, vivent dans sa contemplation ; et c'est parce que cet objet est accueilli par l'amour et la foi que l'on peut regarder la probabilité comme suffisante pour amener la conviction intérieure. De cette façon, conclut Newman, en matière religieuse, l'argument de la probabilité devient un argument fondé sur la personnalité qui n'est de fait qu'une forme de l'argument d'autorité : l'évidence religieuse fondée sur des motifs émotionnels est une évidence subjective qui ne peut reposer sur elle-même et a besoin du renfort de l'autorité extérieure (*).

Newman a donc senti le mal de l'intellectualisme et s'en est inquiété. Le calme est revenu avec le printemps : un contact plus étroit avec la nature a apaisé le trouble intérieur ; les sources profondes de vie et d'émotion ont jailli (**). Et Newman, selon son expres-

(*) Voyez *Apologia,* pages 18 et suiv.

(**) *Letters and Correspondence,* I, page 161.

sion, « a commencé à se dégager des ombres du libéralisme ». Ce protestantisme des Whately, des Arnold, n'est pas un système cohérent, c'est un amas de fragments sans principe et sans vie où Newman ne discerne plus que témérité, scepticisme, incrédulité latente et volonté de l'homme (*) : ce rationalisme orthodoxe n'est pas un christianisme vivant. Mais voici l'*Année chrétienne*, de Keble, un enseignement profond et tendre qui a jailli du cœur d'un chrétien fervent : peut-on ne pas en goûter l'inspiration ? Et l'auteur du *Christian Year* n'est-il pas, par son genre d'esprit, ses talents littéraires et son élévation morale incomparable, un des hommes les plus aptes à opposer une barrière à ce qu'on appelle « la marche des idées » ?

Plus merveilleusement doué encore, ce Froude que Keble lui-même a formé et qui propage avec succès dans l'Université les doctrines *High Church*, tout en dénonçant libéraux, érastiens, dissidents et *sentimentalists ;* Newman est saisi de plus en plus par l'étonnante fascination qui émane de lui. Et voici « le cher Pusey », revenu d'Allemagne (au foyer de Pusey Newman a une place qu'il vient très souvent occuper), voici Pusey qui, gagné lui-même au charme du *Christian Year*, se prend à ambitionner pour son Église des jours d'héroïsme et de sainteté.

II

Pusey, Keble et Froude (**), nobles et saintes figures, âmes sincèrement ferventes : il faut (pour un moment

(*) Lisez le sermon *Religion, a weariness to the natural man,* prêché en juillet 1828, précisément à la fin de sa maladie.

(**) Consulter, outre l'*Apologia,* Church, Hutton et Abbott:

nous interrompons notre ordre chronologique) il faut regarder ces âmes de plus près ; ce ne sera pas peine perdue, car peut-être réussirons-nous à donner à la physionomie morale de Newman un peu plus d'expression et de relief.

Pusey, il nous semble, est presque incapable de charmer, il manque sûrement de grâce. Vénérons Pusey ; avec Newman admirons ce grand savoir, cette parfaite vertu et cette héroïque simplicité d'âme, mais donnons notre tendresse à des modèles plus aimables. La religion de Pusey était le produit de l'âpre calvinisme de ses ancêtres ; comme Newman, il avait du sang huguenot dans les veines, descendant par son père de protestants wallons.

L'éducation maternelle avait cependant incliné Edward Pusey vers les principes de la Haute Église : il en conservait une grande dévotion au *Prayer-Book* et une foi, alors assez rare, en la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Surtout il manifestait une forte croyance dans le passé et l'avenir de l'Église anglicane. Sa science de la patristique était très étendue. Comme Newman, il trouva dans les Pères le vrai fondement de l'anglicanisme; ébloui par ce tableau de l'unité extérieure de l'Église chrétienne qu'ont tracé certains Pères, il devint anglo-catholique, *High Church,* aussi *High Church* que possible. Mais en 1828 il était encore un *high* très tiède : ne déclarait-il pas, par exemple, dans une polémique, que les vues *High Church* de son adversaire « entraînaient l'abandon des principes

Fairbairn, *Catholicism roman and anglican;* Rev. Rigg, *Oxford high anglicanism and its chief leaders;* Whyte, *Newman, an appreciation;* Keble, *The Christian Year;* Brémond, *Ames religieuses* et l'*Inquiétude religieuse.*

fondamentaux du protestantisme et portaient atteinte à l'indépendance et à l'autorité naturelle de la Parole de Dieu »? Pusey ne partageait pas les dédains de beaucoup de ses amis à l'égard des Réformateurs : à la différence de Froude qui les maudissait presque et appelait le luthéranisme une hérésie, il témoignait de l'estime, de l'admiration pour « ces immortels héros ». Il admettait même l'usage du terme protestante appliqué à l'Église d'Angleterre, et s'accommodait fort du système protestant qui place la règle de foi dans la Bible. Lorsque parut le livre sur la critique biblique, qu'il avait rapporté d'Allemagne, on lui reprocha sa complaisance pour le rationalisme germanique, on l'accusa de latitudinarisme ; il s'en défendit vivement, et Newman le soutint. Si Newman, en dépit de son intimité avec Keble et Froude, tarda tant à répudier son évangélisme, l'influence de Pusey n'y fut peut-être pas étrangère, — quoique, dans le commerce de deux esprits si différents, il ne pût guère y avoir autre chose que de l'affection.

Pusey n'était pas un *homme d'Oxford*, un humaniste, un lettré ; il n'en avait ni la culture variée, ni la grâce légère : quel contraste entre l'esprit attique, exercé à toutes les finesses de la spéculation, et une nature de penseur érudit telle que celle de Pusey ! Pusey ne prenait pas les choses avec le même tour que son ami : il n'était pas une de ces âmes fiévreuses, menées par une sensibilité maladive, il était une âme active et résistante, bien défendue contre les émotions changeantes et soudaines. Il n'avait pas l'esprit compliqué et perplexe ; il ignorait les subtilités et les détours, incapable de trouble et d'ébranlement, mais capable de croire, de vouloir et de persévérer dans sa croyance et dans sa

volonté, capable d'embrasser une cause et d'y rester attaché fermement, quoi qu'il arrivât, sans rien rabattre de son courage ou de ses espérances. Chef de parti, Pusey eut des disciples plus fidèles que lui-même à sa propre pensée. Il vit avec regret Newman aller à Rome, mais ne fut jamais tenté de l'y suivre ; il ne pouvait concevoir même un doute sur la légitimité de l'Église anglicane : il la voyait, a-t-on dit, à travers une telle atmosphère d'amour filial, que ses traits en étaient travestis ou sublimisés.

L'homme obstinément tranquille, souverainement confiant qu'était Pusey pouvait-il comprendre l'homme voué à de perpétuelles craintes, « porté par scrupule et subtilité à se défier de ses propres postulats..., fatalement incliné à tourner et à retourner sous toutes ses faces son credo, à en chercher avec inquiétude les points faibles (*) » ? Newman, aux moments critiques de sa vie, ne s'adressa pas à Pusey : c'est à Keble, au poète et non au savant, qu'il eut recours lorsque, après la mort de Froude, il désira soumettre à un directeur ses cas de conscience ; c'est Keble qu'il appela en toute conjoncture grave, et c'est de Keble qu'il prit les conseils.

Newman eut toujours des sentiments de vénération pour John Keble, de neuf ans son aîné. Étudiant, il le citait comme le premier homme d'Oxford, mais il n'allait pas jusqu'à le choisir pour maître et pour guide : à cet âge où le caractère et les principes sont très absolus, il estimait que Keble n'appartenait pas à la vraie Église, professant pour cela des idées bien trop étrangères aux siennes. Il lui écrivit même, à la fin de

(*) F. de Pressensé, *Le card. Manning,* page 166-167.

1827, une lettre où il exposait ses raisons de lui préférer Hawkins comme prévôt ; il se disait d'accord avec Hawkins sur les opinions religieuses, la façon de penser et les vues pratiques, « et je soupçonne plutôt, ajoutait-il, bien que je puisse me tromper, que si je vous connaissais mieux, je trouverais que vous n'approuvez pas des opinions, des desseins et des mesures auxquelles mon propre tour d'esprit m'a conduit à adhérer » (*). Newman se trompait; et d'abord il constata qu'il existait entre Hawkins et lui une profonde divergence d'idées (**), puis..., vers le milieu de 1828, Keble et Newman sont liés d'une amitié tendre et religieusement intime.

En réalité, leurs tendances n'étaient pas si fort opposées que Newman le pensait. « Keble était un homme qui se dirigeait et formait ses jugements, non par des procédés de la raison, par l'examen, mais, pour employer le mot dans son sens le plus large, par l'autorité. La conscience est une autorité ; la Bible est une autorité ; l'Église, l'antiquité, la parole des sages, les enseignements héréditaires, les vérités morales, les souvenirs historiques, les adages de la loi, les maximes de l'État, les sentiments, les présages, les préventions sont des

(*) *Letters and Correspondence,* I, page 153.

(**) Hawkins pensait que l'emploi de tutor devait être envisagé comme une fonction laïque, et il n'approuvait pas le caractère d'apostolat pastoral que Newman entendait lui donner. De cette divergence naquit toute une polémique : Newman fut graduellement privé de ses élèves ; son *tutorship* dura jusqu'en été 1832. « Humainement parlant, dit le *memoir,* le mouvement tractarien n'aurait jamais eu lieu si Newman n'avait pas été privé de ses fonctions et si Keble avait été prévôt à la place de Hawkins. » — Voyez *Letters and Correspondence*, I, pages 129-140.

autorités. Il était toujours plus à l'aise quand il pouvait parler et agir d'après une de ces sanctions premières ou extérieures, et employer le raisonnement surtout comme un moyen de recommander ou d'expliquer ce qui avait droit à son hommage, même avant d'être prouvé... Ce qu'il haïssait instinctivement c'était l'hérésie, l'insubordination, la résistance aux choses établies, les prétentions à l'indépendance, le désir d'innover, l'esprit de critique. » Ne reconnaissez-vous pas un peu Newman lui-même dans ce portrait qu'il a tracé de son ami? N'était-il pas, Newman, toujours plus *at ease*, quand il pouvait parler et agir d'après une de ces *sanctions premières ou extérieures?* Et nous croyons fort que, comme Keble, « il sentait, en dépit de Bacon, une sorte de tendresse pour les Idoles de la Tribu et de la Caverne, du Marché et du Théâtre » (*).

Disons même que chez Keble il y avait quelque chose de traditionnellement équilibré et positif qui manquait chez Newman, moins calme, moins égal, plus à la merci des impressions et prédestiné peut-être aux illusions ou aux fantômes *(idola)*, en tout cas plus étroit et plus exclusif dans ses sympathies et ses principes ecclésiastiques. Faut-il ajouter que Newman reçut du commerce de Keble une bienfaisante correction de ses tendances négatives? Keble n'était pas, à proprement parler, un controversiste; il n'y avait rien en lui de cette combativité que nous admirons chez Froude et qui, à certains moments, dans les débats passionnés du *common room* d'Oriel, se manifestait chez Newman ; positif et doux, respectant l'autorité, vénérant les évêques,

(*) Voyez *Apologia,* Appendice, page 290.

aimant l'ordre et la fidélité aux traditions, Keble ne chercha jamais à révolutionner (*).

Un fonds d'idées solides et compactes avec une imagination qui volontiers vagabonde, la sensibilité intellectuelle vive, l'esprit ouvert qui sait se maîtriser et n'abandonne pas aisément ses vieilles habitudes, tel est Keble. Son équilibre néanmoins n'est pas assez parfait pour que rien ne le trouble. Il ne ressemble pas à Pusey. On voit plus d'un nuage voiler le ciel serein de Keble: cette longue série d'épreuves, qui n'a pu amener Pusey à douter de lui-même, a bouleversé, accablé, écrasé le pauvre doux poète. Keble avait le don de sympathie intellectuelle, il comprenait ces peines intérieures, ces luttes secrètes auxquelles Pusey ne pouvait rien; il était capable d'entrer dans l'esprit de ceux qui étaient perplexes et errants.

Keble, comme Newman, était une âme très *sensitive*. Tous deux avaient beaucoup de féminin dans leur nature. Newman — en qui tant de contrastes se heurtaient et se conciliaient qu'il y a dans son caractère comme dans son intelligence quelque chose d'insaisissable — représente à merveille ces âmes timides et audacieuses, pieuses jusqu'à l'extase et curieuses du péché, raffinées et amoureuses de controverses, esclaves d'une *sensitiveness* aiguë, susceptibles, inégales, inquiètes et toujours agitées, partant fort capables de troubler le repos, de gâter les méditations de ces candides et fragiles sœurs que leur puissance magnétique a fascinées; Keble est de celles-ci: âme délicate, craintive, de sensibilité frémissante, passionnément tendre, méditative et douce,

(*) *His Church principles were sentiments rather than energies* (Rev. Rigg, *op. cit.*, page 7).

dévouée aux devoirs du foyer, à la tâche de la paroisse, à la poésie et à la musique sacrée — « faisant avec plus de cœur la besogne de la journée, parce qu'en elle chante un refrain du ciel ». On peut dire que le talent de Keble est l'image de son caractère, et que ses poèmes sont l'écho de sa vie. Newman était certes plus puissamment doué, mais ses dons, s'ils étaient plus riches, étaient de qualité moins pure. Keble n'avait pas l'imagination ardente de Newman. Sa muse calme, ignore le frémissement des extases suprêmes Ses poèmes, qui se complaisent dans un esthétisme religieux et un mysticisme idéal, n'ont pas la passion du mystique qui voudrait voir Dieu face à face ; nous le savons, Newman est ce mystique : il aspire à la communion directe de Dieu, tour à tour recherche les moyens, les intermédiaires qui l'en approchent ou les écarte comme des obstacles à sa présence ; il voudrait trouver jusqu'à Dieu un chemin sûr, ce mystique est en même temps un douteur. Keble considère les hommes et les choses avec une simple confiance, un certain contentement d'esprit. Il voit bien les sujets de tristesse, les difficultés, et il se plaint, mais il se résigne vite : il chante la douceur du crépuscule, les bienfaits de l'incertitude même où nous sommes, *the benefits of uncertainty*. Son Dieu n'est pas le Législateur, le Juge qui fait frissonner, c'est le Père saint qu'il faut craindre, le Créateur qui aime ses créatures pécheresses et leur distribue ses dons précieux, parle à leur âme derrière ce voile brillant qu'est la nature. Le Christ lui est intimement présent ; et avec quelle tendresse il invoque celle « dont le nom, sauf l'adoration, a droit à tous les amours ! » S'il y a un écrivain anglican, écrivait Newman en 1846, qui ait fait preuve d'une dévotion profonde, tendre,

loyale à la sainte Vierge, c'est bien l'auteur de l'*Année chrétienne.* » (*).

Le *Christian Year* (**) était tout entier inspiré des idées *High Church* de Keble sur l'autorité de l'Église, le culte, les fêtes, la communion des saints, les mystères de la foi. Keble disait ce que l'Église anglicane avait été, ce qu'elle était, surtout ce qu'elle devait être. L'état du monde religieux d'alors l'attristait : une rénovation était nécessaire. Ayant appris de W. Scott à aimer le passé, Keble souhaitait le retour de sa chère Église à l'idéal si longtemps oublié, aux institutions, à l'esprit du christianisme des premiers siècles. Et l'influence de ces hymnes fut immense : ce qu'aucune discussion théologique, aucune polémique ecclésiastique, aucune activité paroissiale n'auraient jamais pu accomplir, la poésie de Keble l'accomplit ; préparant l'âme anglicane, elle rendit le mouvement anglo-catholique non seulement possible mais nécessaire.

Et si quelqu'un à Oxford était fait pour mettre en branle les esprits et remuer les âmes à une grande profondeur, c'était bien l'enthousiaste champion des idées *High Church* de l'*Année chrétienne*, Hurrell Froude.

Gentleman accompli, d'une beauté rare et exquise, ce jeune homme austère et dominateur, d'imagination chaude et emportée, avait au sein de la jeunesse universitaire un grand prestige. Agressif, il engageait

(*) Cité par H. Brémond, *Ames religieuses*, page 26. Lisez le portrait exquis que M. Brémond a tracé de Keble.

(**) Newman s'est dit redevable à l'*Année chrétienne* de cette doctrine (déjà dans Butler) suivant laquelle les phénomènes matériels sont les types, les instruments des réalités invisibles — le système sacramentel.

les controverses et soutenait brillamment ses thèses. « Les idées et les vues originales se pressaient et débordaient, si nombreuses, si puissantes, que son faible corps lui-même ployait sous leur effort, et qu'elles se gênaient, se heurtaient entre elles en travaillant à atteindre une forme et une expression distinctes » (*). Cet esprit spéculatif et hardi ne manquait pas de logique. Sans crainte, sans scrupules, il développait les conséquences des principes posés; sa fougue l'aveuglait un peu sur tout ce qui n'était pas orthodoxe.

Par son originalité (**), Froude était de ceux qui deviennent, suivant un mot de Renan, des excitateurs d'âmes. Newman admirait les généreuses ardeurs de cette nature de feu. Plus tard il écrivait à Keble : « Nous avons dit que le mouvement, pour qu'il en sorte quelque chose, doit être *enthusiastic :* eh bien, voici un homme fait plus que tout autre pour allumer l'enthousiasme ». De fait, la pensée brûlante de Froude enflamma celle de Newman, et devait bientôt le consumer lui-même : de pareils êtres vivent peu ; Froude mourut prématurément en 1836.

Ses œuvres posthumes (*Remains*) révèlent d'une façon saisissante les étapes d'une ascension spirituelle douloureuse et tragique vers la sainteté. Sévère à l'excès envers lui-même, Froude cherchait à vaincre les obstacles qui s'opposaient à la réalisation de son idéal au moyen d'austérités et de sacrifices : il se prescrivait des jeûnes très fréquents, trop fréquents. Là, il dépassait la mesure, comme en toutes choses. Il voulut sup-

(*) *Apologia,* page 24.

(**) Le fonds de bon sens anglais sauvait Froude de la singularité, cet écueil des natures d'exception.

voulut supprimer tout égoïsme, toute passion, saisi d'une haine presque amère de lui-même. « On eût dit qu'il voyait Satan dans les grâces dont Dieu avait été pour lui si prodigue ; un vertige s'emparait de lui, il se prenait de rage en se voyant si charmant » (*). Jusqu'à la fin de sa vie il fut admirateur des pratiques ascétiques. Sa religion était dure comme ses mœurs ; devant un Dieu sombre et farouche, il frissonnait sans cesse ; ce Dieu l'effrayait, dans son sommeil, de mystères inconnus et redoutables, l'inquiétait de mortifications, exigeait des renoncements. Les *Remains* trahissent un état de trouble, de fièvre, de mélancolie : Church a comparé Froude à Pascal et même à *Hamlet* (**). Newman, dès qu'il le connut, sentit entre Froude et lui une communauté intime de besoins et de souffrances.

« Et pour le nombre et la puissance des facultés, a-t-il écrit, je crois qu'il dépassait de beaucoup Keble lui-même. Je ne puis exprimer ce que je lui dois en ce qui regarde les principes intellectuels de la religion et de la morale... Ses opinions m'arrêtèrent et m'influencèrent même lorsqu'elles ne gagnèrent pas mon assentiment » (***). Newman se laissa séduire peu à peu par ces idées, exposées sous une forme si vive et avec tant d'ardente sincérité ; quelques-unes d'ailleurs étaient bien déjà un peu les siennes. Froude l'amena par

(*) Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* : Froude nous a fait songer à ce M. Gottofrey, un des professeurs de Renan, qui vit dans son cas un exemple remarquable de « suicide par orthodoxie mystique ».

(**) Lisez la page admirable sur Pascal et Froude, *The Oxford Movement,* page 56-57.

(***) *Letters,* II, page 156, et *Apologia,* page 24.

degrés à croire à la présence réelle, le pénétra profondément de l'idée de la dévotion à la sainte Vierge, et fortifia son idée de l'excellence de la virginité dont Marie est le type suprême. Froude se plaisait à songer aux saints du catholicisme, aux miracles des temps apostoliques et surtout du moyen-âge, et recommandait volontiers la pénitence, le jeûne. Il se glorifiait d'accepter la tradition comme un des moyens principaux de l'enseignement religieux; il louait les bienfaits d'un système de hiérarchie et de pouvoir sacerdotal, mais montrait du dégoût pour le formalisme superficiel et routinier des churchmen *high and dry* de l'époque; il proclamait le devoir pour l'Église anglicane d'être en communion avec l'Église universelle, et l'accusait de s'être écartée de l'antiquité. Il ne cachait pas sa haine des Réformateurs, des Puritains, de tous les *irreverent dissenters*, et son dédain pour cette maxime : « La Bible et la Bible seule ». Il professait ouvertement son admiration pour Rome; il ne pouvait croire que son ami regardât sérieusement cette Église comme antichrétienne : Newman, assez bon *evangelical* encore en 1828, tenait le papisme pour l'adversaire détesté et redouté, tandis que le dissident était presque un ami (*); Keble, lui, n'avait pas plus d'égards pour Rome que pour la non-conformité. Aussitôt en rapports avec Newman, Froude s'attacha à détruire ses préventions contre l'Église romaine. « Froude, déclare Church, fut peut-être le premier Anglais qui essaya de rendre justice à Rome et d'en parler sans avoir l'intention de

(*) En 1824, dans sa paroisse, il faisait de l'alliance évangélique avec les *dissenters*. « Un bon *dissenter* vaut mieux, infiniment mieux, qu'un mauvais *churchman*. » (*Letters*, I, page 77.)

se réunir à elle; il ne combattit ni pour Rome ni pour l'unité, mais pour une Église d'Angleterre telle que la concevaient les *Caroline divines* et les *non jurors* » (*). Froude conseillait à son ami — dès 1826 — les théologiens anglicans, les *Caroline divines*. Newman étudia ces savants docteurs qui, sous Charles Ier, combattirent à la fois le romanisme et le protestantisme; il apprit d'eux que la Réforme, au lieu de restaurer les croyances des premiers siècles, avait sur bien des points introduit des innovations désastreuses. Il n'était pas d'accord avec Froude sans doute pour appeler le luthéranisme une hérésie (**), mais cette impression demeurait que le protestantisme n'avait été, en définitive, qu'une force dissolvante, un principe stérile et instable de foi religieuse; ne fallait-il pas louer les *Caroline divines* d'avoir imposé un symbolisme extérieur, le rituel maudit par la Réforme, et mis en valeur l'autorité de l'épiscopat dépositaire de la succession apostolique? Mais Newman sentit surtout renaître sa dévotion première pour les anciens Pères, et entreprit, pendant les vacances de 1828, de les lire dans l'ordre chronologique. Ainsi l'entente se faisait de jour en jour entre Newman et Froude; elle était, en 1828, deux ans après le début de leurs relations, presque complète. Newman prenait une direction nouvelle. Mais dans cette voie catholique, Froude toujours le précédait (***). Et il est

(*) *The Oxford Movement*, page 50-51.

(**) Voyez *Letters and Correspondence*, I, page 202.

(***) « Newman, écrivait Froude en septembre 1828, est un compagnon que j'aime davantage à mesure qne je le connais; seulement je donnerais beaucoup pour qu'il ne fût pas *hérétique*. » *(Remains*, cité par Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, page 38.)

certain qu'un fils d'archidiacre, nourri dans les plus pures traditions catholiques de la Haute Église, avait pour se rapprocher de Rome beaucoup moins de chemin à parcourir qu'un petit-fils de huguenot, grandi dans l'atmosphère de l'évangélisme.

CHAPITRE IV

(1828-1833)

L'AUBE DU MOUVEMENT ANGLO-CATHOLIQUE

I. Newman et l'émancipation des catholiques. — II. L'Église anglicane menacée. Newman et l'antiquité. — III. Newman en chaire : le rationalisme, la religion du jour. — IV. Newman en Italie : *a crisis in his life.*

I

En 1828, dès les premiers sermons qu'il prêcha à Sainte-Marie, l'église de l'Université, Newman parut incliner vers la théologie antilibérale : ses sermons n'étaient pas purement *High Church ;* ils étaient, dirons-nous, *High evangelical.* Un revirement d'idées commençait à se manifester ; en 1829, Froude acheva de ramener le pauvre égaré à la haute orthodoxie. La grande question de l'émancipation des catholiques agitait l'Angleterre ; elle fut portée devant l'Université d'Oxford. Les libéraux soutenaient Peel ; Pusey, qui était en politique un whig, fit campagne avec eux. Mais le parti tory, si attaché à toutes les vieilles institutions anglaises, était hostile à la réforme proposée par Peel, et presque tout le clergé anglican la repoussait comme impie et révolutionnaire. Newman, absorbé depuis 1826 par son *tutorship,* avait toujours dit qu'il n'était pas en mesure de se faire une opinion sur la question qui divi-

sait l'Angleterre (*). Mais il estimait que l'émancipation avait été soutenue surtout par hostilité contre l'Église établie et qu'elle devait conduire au renversement de cette Église; il voyait dans le vote d'une telle mesure « un signe des temps, une preuve de l'invasion du philosophisme et de l'indifférentisme ». Comme tout le vieil Oxford tory, il confondait avec l'esprit d'indifférence sceptique l'esprit de tolérance. Dans une longue lettre, il fit part à sa mère de ses grands espoirs, mais surtout de ses craintes. Sa chère Église sans défense a de redoutables adversaires; elle est pauvre en talents, en éloquence, la proie des préjugés et du bigotisme; au lieu d'un esprit de discipline, de subordination, c'est un esprit d'indépendance ou d'intrigue qui règne dans son sein; comment la vérité pourrait-elle triompher? (**) Mais son Église ne vient-elle pas de remporter une glorieuse victoire à Oxford? (Peel fut battu.) Elle peut encore survivre à l'irréligion, à l'athéisme. N'est-elle pas vivante dans ses sacrements? (***) Achevons de lui rendre la conscience de sa mission surnaturelle! (****)

Dans cette période d'excitation, l'inspiration poétique soufflait: Newman écrivait le poème touchant de sa foi, de son amour, de ses extases: « Je suis à toi, *I am all thine!* » et il entrevoyait, sinon une œuvre nouvelle bien définie, du moins un nouveau sentier sur lequel il était poussé en avant. Il avait l'impression que son esprit

(*) *Letters and Correspondence,* I, page 142.

(**) Voir les deux sermons de mars 1829 : *The World our enemy,* et *the praise of men.*

(***) Son premier sermon à Sainte-Marie, *Infant baptism,* 1828, montre qu'il attachait une importance très grande aux sacrements.

(****) *Letters and Correspondence,* I, pages 175-180.

« n'avait pas trouvé son repos définitif et qu'il était en voyage » ; dans une note d'alors (septembre 1829) il parlait de lui-même comme « étant présentement au collège d'Oriel, avançant lentement et conduit en aveugle par la main de Dieu, ne sachant où Dieu le mène (*) ». En 1817, Newman avait résolu *to lead a single life;* il eut bien à plusieurs reprises jusqu'en 1829 la vision fugitive du *lady-lighted home*, mais à partir de 1829 il fut entièrement décidé, ainsi que Froude, à vivre dans le célibat ; l'Église assaillie, désertée les réclamait, ils se devaient tout entiers à l'Église et à Dieu, ils étaient les champions de la sainteté.

Newman écrivit à sa sœur Harriett que l'Angleterre n'avait pas grand chose à redouter des opinions *romanist* ; seulement une union — possible — du romanisme et de l'*infidélité* serait dangereuse. Il ajoutait : « En principe je suis nettement anti-catholique (**) ». Mais il comprenait plus que jamais, voyant l'orthodoxie tellement compromise, la nécessité d'une autorité qui fixât la foi au milieu des contradictions et des révoltes. L'unité de l'Église, la soumission à l'autorité de l'Église, voilà les sujets de sa prédication (novembre 1829). Il se préoccupa beaucoup de placer sous la direction de l'épiscopat anglican la *Church missionary society* dont il faisait partie et dont il était, à Oxford, l'un des secrétaires : la société des missions avait pris sur elle une charge qu'il appartenait aux évêques de remplir ; et cette société était trop *evangelical*, trop calviniste, il était même à craindre qu'elle ne devint schisma-

(*) *Apologia*, page 119. — Lisez les trois sermons de décembre 1829 sur la prière : quelle réalition de la présence et de l'action divines !

(**) *Letters and Correspondence*, I, page 181.

tique (*). A la vérité Newman était gagné aux idées du *High Church*, il avait même dépassé Pusey (**). Et sa mère et ses sœurs faisaient difficulté pour le suivre dans la nouvelle région de pensée religieuse où il se mouvait (***).

II

1830. La Révolution qui a éclaté en France donne en Angleterre une vive impulsion au mouvement démocratique, on assiste à l'avènement d'un ministère Whig. Des pamphlets circulent aussitôt sur la nécessité de répandre les opinions libérales et de réformer l'Église établie : abolition des credo dans le culte public, expulsion du symbole d'Athanase, suppression de toute mention de la Trinité, de la doctrine de la régénération baptismale, de la pratique de l'absolution ; on veut reviser dogmes, liturgie, hiérarchie. Et cette besogne, c'est un Parlement ouvert aux dissidents qui doit la faire ! L'épiscopat est menacé, intimidé par des politiciens. Aucun principe dans l'esprit public auquel on puisse faire appel : un oubli complet du caractère spirituel de l'Église instituée de la main de Dieu, non de celle des hommes ; le plus grossier érastianisme prévalant partout. Les partis ! L'évangélisme étroit et inconsistant, sans prestige et sans influence, parait frappé de stérilité : aucun sacramentalisme, aucun sacerdotalisme ; il

(*) *The Via Media*, II, pages 3 à 17, et *Letters*, I, pages 189-191.

(**) « J'espère, lui écrivait Froude, que Pusey finira après tout par tourner au *High Church* ». (*Letters*, I, page 187).

(***) *Letters and Correspondence*, I, page 189.

a perdu cette simplicité et ce détachement du monde que Newman admirait chez Scott ; il communie avec les schismatiques de la dissidence, et il est peut-être un jouet aux mains des libéraux. La Haute Église mérite plus que jamais l'épithète *high and dry* ; elle compte ces clergymen mondains, chasseurs de renards, pompeux dignitaires, raillés du surnom d'orthodoxes à deux bouteilles *(two bottle orthodoxes),* comme si leur plus grand zèle religieux se manifestait en buvant du Porto à la santé de l'Église et du Roi ; confiants dans la protection du pouvoir civil et dociles à le servir. Pour sauver l'Église désorganisée, empêcher qu'elle ne soit davantage entamée par l'action libérale, il faut — et tout le mouvement anglo-catholique est ici en germe dans la perception de cette nécessité — il faut l'investir d'une autorité divine et de droits divins, et l'établir forte de cette autorité et de ces droits en face de l'État et du rationalisme menaçants.

Newman désirait vouer son effort au *revival* de l'anglicanisme, lui restituer ses titres surnaturels, les *notes* ou caractères authentiques qui font l'Église et sans lesquelles il n'y a pas d'Église, remettre en honneur les souvenirs catholiques qui sont à la base du *High Church*, et il regardait avec amour vers le passé. « A cet Établissement si divisé, si menacé, si ignorant de sa force réelle, je comparais cette puissance vivace et énergique dont j'étudiais l'histoire dans les siècles primitifs. Je reconnus dans l'Église des apôtres ma mère spirituelle. L'esprit de renoncement de ses ascètes, la patience de ses martyrs, la fermeté indomptable de ses évêques, l'élan joyeux de son progrès m'exaltaient et me confondaient à la fois. Je me disais : Regarde ce spectacle, puis cet autre... Je me sentais pour mon

Église de l'attachement, mais aucune tendresse; je tremblais pour son avenir, j'éprouvais de la colère et du mépris pour ses indolentes perplexités, je pensais que si le libéralisme prenait une fois pied chez elle, il était sûr de la victoire à la fin; je voyais que les principes de la Réforme étaient impuissants à la secourir. Quant à l'abandonner, l'idée ne s'en présentait pas à mon imagination. Mais j'étais toujours poursuivi par cette pensée qu'il existait quelque chose de plus grand que l'Église établie: l'Église catholique et apostolique instituée dès l'origine; la nôtre n'en était que l'organe et le représentant local; ou elle n'était rien, ou elle était cela; il lui fallait un remède énergique ou elle était perdue: une seconde Réforme était nécessaire » (*).

Un esprit soufflait alors qui allait rajeunir et transformer l'anglicanisme : l'esprit romantique qui s'exprimait dans le lyrisme de Keble, et dont l'imagination de Pusey et de Froude était pénétrée. Newman n'a pas échappé à l'influence de son temps (**); il a parlé lui-même de cet « esprit flottant dans l'air..., surgissant dans les cœurs où il était le moins attendu, faisant son chemin d'une façon subtile et impalpable, esprit inaccessible et insaisissable, parce qu'il émanait de causes beaucoup plus profondes que les influences politiques

(*) *Apologia,* pages 31-32.

(**) Romantique, Newman l'était à la fois par l'imagination et par la sensibilité; il eut toujours le goût de se mettre lui-même dans ses écrits. M. Brunetière a défini excellemment le romantisme une « combinaison de la liberté ou de la souveraineté de l'imagination avec l'expansion de la personnalité du poète. »

ou tout autre influence visible : c'était le réveil spirituel de besoins spirituels » (*).

Ce romantisme retournait aux idées mystiques du moyen-âge et aux pratiques, aux croyances catholiques des premiers siècles du christianisme : autour du nom catholique W. Scott avait mis « un reflet de chevalerie, de romanesque et de loyalisme fidèle jusqu'à la mort (**). Les noms, les dogmes, les traditions, les usages des temps anciens étaient environnés d'une auréole de sainteté et de vérité : idolâtrie du passé qui renaissait chez un Newman de l'excès même de critique et d'innovation. Celui-ci s'enthousiasmait pour les Pères. Il sentait leur enseignement pénétrer dans son âme ainsi qu'une douce musique, comme s'il eût répondu à des idées qu'il caressait depuis longtemps sans que rien du dehors vint les encourager. Les conceptions magnifiques d'un Clément et d'un Origène faisaient écho à des idées dont ses jeunes années s'étaient enchantées et qui lui étaient plus particulièrement chères depuis ses méditations de Butler et de l'*Année chrétienne.* Les choses terrestres étaient des symboles, des sacrements de choses célestes ; la nature était une parabole, l'Écriture une allégorie. Dans l'histoire, les révélations d'un esprit divin s'étaient succédées, et l'imagination pouvait supposer des révélations nouvelles et plus complètes de vérités voilées encore. Le monde visible n'a pas encore son interprétation divine ; l'Église, avec ses sacrements et ses lois hiérarchiques, doit être jusqu'à la fin des siècles un symbole des faits célestes qui remplissent l'éternité ; ses mystères ne sont que la traduc-

(*) *Apologia,* page 98.

(**) W. Ward, *Le card. Wiseman,* trad. Cardon, I, page 247.

tion en langage humain de vérités auxquelles l'esprit humain ne peut atteindre. Les anges sont les ministres de l'Éternel, dans les secours dispensés aux hommes pour les conduire à leurs fins surnaturelles; ils sont les agents mystérieux du Créateur, cachés sous les objets visibles, donnant à tout la grâce, la beauté et la perfection, causes réelles du mouvement, de la lumière, de la vie. Les races, les peuples, les états, les communautés religieuses sont habités et dirigés par d'invisibles intelligences, des êtres à demi-tombés, génies capricieux ou mobiles, bienveillants ou perfides: John Bull est de cette race intermédiaire, il n'appartient ni au ciel ni à l'enfer (*).

Rêvant de rajeunir et transformer l'anglicanisme, en lui donnant pour fondement l'antiquité, Newman mit toute son âme ardente dans un écrit considérable sur *les Ariens du IVe siècle*. La magie d'une imagination incomparable donnait vie au passé, et le transfigurait, idéalisait l'Église des premiers siècles: le livre fut une œuvre de passion et de poésie (**). Newman s'y appliquait à défendre le dogme, base de sa religion, à montrer la nécessité de l'analyse et de la définition dogmatique en présence des difficultés énormes soulevées par les négations du scepticisme et les attaques de l'hérésie. Il sentait même les inquisiteurs utiles pour contenir les divagations de la pensée humaine dans les spéculations religieuses. L'hérésiarque joue le rôle du tentateur: aussi longtemps que son erreur se

(*) *Apologia*, pages 27 et suivantes.

(**) « Plutôt qu'une œuvre d'histoire », ajoute le Dr Fairbairn qui va jusqu'à dire que ce livre sur les Ariens est un traité sur les controverses d'Oxford sous la forme d'une page d'histoire ecclésiastique. (*Critical Review*, 1891, n° 2.)

propage, il doit être poursuivi par l'autorité comme s'il était le mal incarné; c'est une fausse et dangereuse pitié que de l'épargner, car on expose des milliers d'âmes à leur perte. « Tel est le caractère venimeux de l'orthodoxie! Quels effets ne doit-elle pas produire sur un cœur sec et un esprit étroit, puisqu'elle en produit de si affreux sur le cœur le plus charmant et l'esprit le plus élevé, sur l'aimable, l'intellectuel, le délicat John-Henry Newman! » (*)

III

Et dans la chaire de l'Université, Newman dénonçait les empiètements de la raison sur le domaine de la foi, l'immense développement d'une usurpation qui a marché plus ou moins ouvertement pendant quelques siècles, et qui maintenant hausse le ton et s'installe dans le temple de Dieu qu'elle prétend représenter. Il faut dater de la Réforme les empiètements de la raison : l'autorité légitime du pouvoir ecclésiastique fut ébranlée, l'autorité suprême de la conscience rejetée. La raison ravit témérairement à l'Église la garde des saintes Écritures et les abandonna au monde, à une opinion publique proclamée infaillible, qui trahissait le lendemain les intérêts qu'elle affectait de soutenir la veille. La raison osa plus encore lorsqu'elle tenta de dépouiller la loi morale de son autorité intrinsèque, afin de lui donner pour fondement une théorie utilitaire. Ainsi, elle se posa comme la cour d'appel en dernier ressort dans les discussions religieuses, sous prétexte de pré-

(*) Blanco White, cité dans l'*Apologia,* page 48.

senter « un code plus lucide et plus en harmonie avec la science que ne pouvaient l'offrir les obscurs antécédents et les lois mutilées de la conscience ». Newman n'accorde pas que la raison usurpatrice ait réussi à s'établir solidement encore sur le territoire qu'elle a injustement envahi, et souhaite de voir son Église suivre l'exemple de l'Église primitive qui n'oubliait jamais la grandeur et le prix des dons qu'elle avait reçus, les dérobait d'abord à la foule, puis, lorsque l'hérésie les dévoila, les plaçait sous la sauvegarde d'un anathème, de peur qu'une raison curieuse ne portât sur eux un regard téméraire et n'y trouvât sa perte (*).

La vérité religieuse apparait à Newman non pas comme une vérité abstraite, mais comme une vérité vivante, personnifiée à travers les siècles par des apôtres et par des saints qui transmettent à d'autres, aussi brillant qu'ils l'on reçu, le flambeau sacré (**). Et il fait appel aux hommes d'élite, élevés à l'école de la sainteté, convie ces représentants de la vérité de Dieu à la lutte sans merci contre le tentateur, « l'esprit de l'Antechrist », c'est-à-dire le monde, père d'une race nombreuse d'esprits mauvais et faux comme lui (***). Newman songe toujours à sa pauvre Église, que vont ruiner le rationalisme et de funestes innovations sociniennes : il faut l'arracher à ces « maîtres d'une nouvelle école d'erreurs » qui essaient de la captiver en lui prê-

(*) Sermons universitaires : *the usurpations of reason* (déc. 1831). Voir aussi dans les sermons paroissiaux : *the self-wise inquirer* (oct. 1830), et *curiosity a temptation to sin* (juin 1831).

(**) Sermons universitaires : *Personal influence, the means of propagating the truth* (janvier 1832).

(***) *Ibid. : contest between faith and sight* (mai 1832).

chant des doctrines mensongères. Le *vicar* de Sainte-Marie (*) développe l'enseignement doctrinal qu'il estime nécessaire au salut de l'anglicanisme : importance primordiale donnée à la notion d'Église, rôle prédominant donné aux sacrements et à la régénération baptismale ; besoin d'une religion qui pratique la pénitence, le jeûne, la mortification, l'ascétisme, ces œuvres qui sont la caractéristique du vrai chrétien. Newman ne peut admettre cette religion du jour qui substitue la prudence éclairée ou l'amour du beau à cette terreur respectueuse et sainte que la conscience inspire et que la révélation divine fortifie; cette religion du jour « dans laquelle il n'y a ni crainte véritable de Dieu, ni zèle fervent pour son honneur, ni haine profonde du péché, ni horreur à la vue des pécheurs, ni indignation ni pitié à l'ouïe des blasphèmes des hérétiques, ni adhésion jalouse à la vérité doctrinale, ni loyauté envers la sainte Église apostolique... » Et il exprime sa conviction que « ce serait un gain pour ce pays, s'il était réellement plus superstitieux, plus bigot, plus sombre, plus

(*) Il faut retenir le jugement de M. Brémond sur Newman prédicateur. Newman n'était pas de ceux qui vont à l'esprit par le cœur, il suivait la voie opposée ; « l'idée qu'il se faisait de la religion n'était pas compatible avec une éloquence trop passionnée. » Respectueux jusqu'à l'excès de l'indépendance d'autrui, il se gardait d'encourager les sentiments exaltés, crainte d'attrister « le paisible esprit de Dieu qui aime à mener au-dedans de nous son œuvre dans le calme et le silence. » Et l'admirable c'est qu'il arrivait, sans cris de passion, par la seule puissance des idées à remuer profondément ; ses sermons sont d'un pathétique discret et poignant. (Brémond, *les Sermons de Newman,* dans les *Études des Pères jésuites,* n° du 5 août 1897.) — L'étude des sermons de Newman est un des plus remarquables chapitres du *Card. Newman* de Hutton.

féroce *(fierce)* dans sa religion. Non, sans doute, ajoute-t-il, que je suppose cet état d'esprit désirable, ce qui serait une évidente absurdité, mais je pense qu'il est infiniment plus désirable, plus plein de promesses qu'un endurcissement païen et une tranquillité froide, suffisante et présomptueuse *(self-sufficient, self-wise)*..... Si misérables que soient les superstitions des siècles d'ignorance, si révoltantes que soient les tortures maintenant en usage chez les païens de l'Est, il vaut mieux, beaucoup mieux, torturer son corps tous les jours et faire de la vie un enfer sur la terre, que de demeurer ici dans une courte tranquillité, jusqu'à ce qu'à la fin la fosse s'ouvre sous nos pieds et éveille en nous une conscience de notre état et un remords qui seront éternellement sans fruit » (*).

Dans ce sermon, comme dans les autres de 1832, l'anxiété de Newman et son excitation se trahissent. Épuisé par des troubles d'esprit et un excès de travail, il se décida, à la fin de 1832, à accompagner Froude malade partant pour l'Italie.

IV

Newman, pour la première fois de sa vie, se trouve en contact avec des catholiques ; il visite « la Babylone

(*) Sermons paroissiaux : *The religion of the day* (août 1832). Voyez encore : *Faith and obedience* (février 1830), *The duty of self-denial* (mars 1830), *Miracles no remedy for unbelief* (mai 1830), *Jeremiah* (sept. 1830), *Religious emotion* (mars 1831), *Christian manhood* (mai 1831), *Christian nobleness* (mai 1831), *Use of saints' days* (nov. 1831), *Christian repentence* (nov. 1831), *The spiritual mind* (déc. 1831), *The lapse of time* (janvier 1832), *Sudden conversions* (janvier 1832), *The reverence due do the blessed Virgin Mary* (mars 1832).

romaine »; et, à la fin d'un voyage assombri de craintes superstitieuses et illuminé de pressentiments, tombe gravement malade d'une maladie terrible et mystérieuse, dont il gardera l'obsession étonnée, mêlée de vénération et de terreur : n'a-t-il pas eu, au milieu de cette crise, la révélation de sa destinée ?

Au moment du départ, une sorte d'instinct secret l'avertissait qu'un changement allait peut-être se produire en lui ; et il était comme dans l'attente d'une intervention, d'une manifestation surnaturelle : « Sont-ce là les traces de quelque ami céleste, les vestiges de ses pas, le bord de sa robe de lumière ?.. Est-ce lui qui, lorsque je converse avec les hommes, rend leurs paroles sympathiques ou met leurs actes *à l'unisson de ma secrète pensée ?* Est-ce lui qui, *dans les rêves de la nuit*, m'offre l'image de ce que deviendra ce qui est à présent ? Si j'étais de ceux que le Christ appelle les siens, je pourrais sans audace *dire cette vision véritable...* » (*). Au cours de ce voyage, Newman a épanché ses sentiments dans des poésies qui émaillent ses lettres. On dirait qu'il voyage en rêve, il vit les yeux tournés vers le dedans, absorbé dans des méditations ascétiques, cherchant « la présence de Celui qui seul peut bénir ». Oh ! il ne songe pas à observer curieusement les contrées qu'il traverse. Une idée fixe l'hypnotise, une vision le poursuit. L'Angleterre occupe toutes ses pensées. La situation y devient de jour en jour plus menaçante, l'État s'arroge le droit de juridiction, d'administration ecclésiastique. Newman s'indigne : beaucoup de ses poésies sont des anathèmes théologico-politiques. « Hommes au cœur présomptueux, je vous connais », il veut dire les libéraux.

(*) *Letters and Correspondence,* I, page 259.

Dans une conversation, à Rome, quelqu'un demande si une certaine interprétation de l'Écriture est chrétienne; on répond que le Dr Arnold l'admet : « Mais, est-il chrétien, lui? » s'écrie Newman. Une œuvre est à faire en Angleterre ; et Newman se répète à lui-même : *exoriare aliquis !* Ne serait-il pas l'ouvrier attendu? Le salut s'opère non par la foule, mais par des individus.

Quoique profondément remués par les souvenirs ecclésiastiques qu'ils éveillent, les deux voyageurs sont à chaque instant choqués, irrités, scandalisés par le spectacle d'un clergé indigne. « C'est effrayant d'avoir sous les yeux la perversion des sentiments les meilleurs, les plus saints, les plus enthousiastes de la nature humaine. On dirait que Satan, échappé de prison, erre librement sur la terre. Ce monde-ci marche peut-être vers quelque crise terrible. J'espère qu'en cette heure sombre l'Angleterre sera la Terre des Saints et son Église le sel de la terre » (*).

Mais voici Rome; il y entre plein de ses idées apocalyptiques, maudissant la grande ennemie de Dieu. Ses rancunes dataient de loin ; on se le rappelle, l'écolier d'Ealing appelait le pape l'Antechrist, et même telle était la passion de ce petit protestant qu'il avait effacé dans son *Gradus ad Parnassum* les épithètes qui accompagnaient le mot pape, *vicarius Christi*, *sacer interpres*, pour les remplacer par des qualifications injurieuses. En 1824 il pensait que Grégoire Ier (an 600) était le premier pape qui fût devenu l'antechrist, et cependant qu'il était en même temps un grand et saint homme. En 1827 il goûtait la stance de l'*Année chrétienne :* « Parlez avec indulgence de la chûte de votre sœur. » Depuis ses pre-

(*) *Letters*, I, pages 295 et 310 (février 1833).

miers rapports avec Froude il tenait à l'égard de l'Église romaine un langage moins amer: successivement (*) il parla de Rome comme étant liée à la *cause* de l'Antechrist, comme étant l'*un des nombreux* Antechrists, comme étant influencée par l'*esprit* de l'Antechrist, comme ayant en elle quelque chose de très *antichrétien* ou de *non-chrétien*. En 1832 il croyait que c'était le concile de Trente qui avait rattaché l'Église romaine à la cause de l'Antechrist.

Maintenant Newman a vu Rome, et n'en peut parler calmement. Rome est la Babylone moderne; et cependant il a senti presque tout de suite que Rome est la première des cités. « Tout ce que j'ai vu n'est que boue et poussière, même notre cher Oxford, en présence de sa majesté et de sa gloire... *This is a wonderful place,* quelle ville étonnante! » Une exclamation étrange revient sans cesse: « O Rome, si tu n'étais pas Rome! *Really this is a cruel place,* vraiment c'est un lieu cruel! » Il ne peut se défendre d'une certaine admiration pour la splendeur de cette Église; et les fêtes religieuses, les belles églises, le lieu du martyre de Pierre, les catacombes, les tombeaux des apôtres, tout cela l'émeut; ces choses-là lui ont à demi volé son cœur. Mais il ne peut s'empêcher de dénoncer le romanisme comme une religion corrompue et dégradante. « C'est la ville à qui nous devons l'Évangile, c'est vrai, mais il y faut voir en même temps les superstitions, ou mieux, la solennelle approbation des superstitions comme fait essentiel du christianisme. Des églises superbes, et en même temps se

(*) Il n'a pas su dire dans quel ordre ni à quelles dates. *Apologia*, page 52.

(*) *Letters and Correspondence,* I, page 325 (mars 1833).

dire que la plus fameuse a été en partie construite avec l'argent des indulgences. *Really this is a cruel place*..... La messe, le purgatoire, ce sont des inventions du romanisme ; la pire des erreurs c'est son culte des saints... Quant au système catholique romain, je l'ai toujours tant détesté que je ne puis le détester davantage ; mais quant au système catholique, je lui suis plus attaché que jamais » (*). Froude aussi est antipathique au clergé italien. Cependant l'antipathie n'est pas tellement vive que les deux clergymen ne songent sérieusement à une réconciliation des Églises anglicane et romaine : « au temps de Charles I[er] n'avait-il pas été question de négocier une réconciliation dans les termes où en étaient les choses avant le concile de Trente ? » Ils ont une entrevue avec le recteur du collège catholique anglais, Wiseman. « Nous avions demandé, a écrit Froude avec une exagération ironique, à être introduits auprès de lui pour savoir si on nous recevrait dans l'Église romaine à des conditions abordables pour nos consciences. Et voilà qu'on ne peut faire un pas sans avaler d'abord tout le concile de Trente. C'est navrant. » La doctrine de l'infaillibilité de l'Église rend l'entente cordiale impossible, — « quand même l'Angleterre reviendrait à ce qu'elle était au temps de Laud ou même à ce qu'elle était avant *cet atroce concile*. » Wiseman fut très frappé de la disposition d'esprit si catholique des deux amis et de leur complète sincérité (**). Newman mentionne à peine cette importante démarche. Il signale la visite, l'interview, puis ce cri passionné lui échappe : Oh !

(*) *Letters and Correspondence*, I, pages 325 et 332.

(**) W. Ward, *Le card. Wiseman*, trad. Cardon, I, pages 127, 128.

si Rome n'était pas Rome! mais je crois voir aussi clair que le jour que l'union avec elle est *impossible*. Elle est la cruelle Église demandant de nous des impossibilités, nous excommuniant pour désobéissance ; maintenant elle guette notre ruine qui approche, et elle en exulte (*).

Un jour ou deux après la visite à Wiseman, Froude quitte Rome pour retourner en Angleterre, Newman part pour la Sicile. Le séjour dans la Ville a diminué à beaucoup d'égards la répulsion de ce dernier pour Rome, mais semble avoir produit un effet contraire sur Froude, sur Froude qui s'était tant soucié de rendre moins violentes et moins amères les attaques de son ami contre le romanisme (**). C'est le cœur déchiré en proie à une inexprimable tristesse, à une anxiété confuse, que Newman a quitté la ville pleine de souvenirs sacrés. La vue des sanctuaires, des ruines a impressionné son imagination romantique. Rome a des titres à la reconnaissance, au respect, à l'amour; elle a sa séduction triomphante. Et il secoue ses préjugés invétérés qui lui cachent Rome, cherche à se débarrasser de ses vieilles préventions qui lui commandent de la maudire : l'Antechrist ne peut être Rome; non, elle n'ést pas la grande ennemie de Dieu; une malédiction pèse sur elle, dont elle n'est pas responsable. Mais ici l'âme anglicane proteste : cette religion est polythéiste,

(*) *Letters and Correspondence*, I, page 338 (avril 1833).

(**) Froude à un ami, en février : « Vous m'avez prédit que je reviendrais meilleur Anglais que je n'étais parti, plus satisfait, non seulement de ce que notre Église est théoriquement dans le vrai, mais aussi de ce que pratiquement, en dépit de ses abus, ses œuvres sont les meilleures : eh bien, pour confesser la vérité, votre prophétie est déjà presque réalisée. » (*Remains*, citée par Hutton, *Card. Newman*, page 44.)

perverse, idolâtrique. Et les accusations paraissent légitimes et la raison condamne. Devoir rigoureux cependant d'être sévère et de frapper d'une sentence de condamnation l'Église en apparence divinement inspirée! Newman souffre d'une lutte intérieure, d'un conflit d'impressions : gratitude passionnée, reproches passionnés! Le souvenir de Rome lui sera doux toujours... O Rome, si tu n'étais pas Rome! (*)

Mais sa propre Église est encore l'objet principal de ses pensées. En quittant Wiseman, il lui a dit : « Nous avons une œuvre à faire en Angleterre ». Ce pressentiment se fortifiait lorsqu'il partit pour la Sicile, en mai. Depuis quelques semaines, il se trouvait très énervé, anxieux, dans un état permanent de dépression, livré à la tyrannie d'idées obsédantes qui s'accompagnaient même de véritables hallucinations. Au cœur de l'île, à Léonforte, dans une auberge, il se coucha en proie à une sorte de fièvre, une fièvre qui le rongeait jusqu'aux os, et il resta plusieurs semaines entre la vie et la mort, halluciné, délirant, pleurant, terrifié. Newman a toujours regardé cette maladie comme une crise étrange, mais *providentielle*, crise décisive où il s'était trouvé plus directement sous la main de Dieu. Ses souvenirs, recueillis avec un soin pieux à divers intervalles de sa vie, restent comme des songes inconsistants, *dreamy and incertain*. « Je sentais que Dieu combattait contre moi, et je compris à la fin que c'était pour vaincre en moi l'attachement à ma propre volonté. » Il donna ses dernières instructions à son domestique, tout en exprimant sa certitude qu'il ne mourrait pas, « parce que Dieu avait de l'ouvrage pour lui ». Dans son délire,

(*) Lettre à Rickards, du 14 avril 1833.

il prononçait ces étranges paroles : « Je ne mourrai pas! Je ne mourrai pas! Je n'ai pas péché contre la lumière, *I have no sinned against light* » (*). Par moments il éprouvait une impression admirablement consolante, fortifiante, à la pensée que Dieu dans son amour l'avait élu et l'avait fait sien. Puis, avec une lucidité d'esprit merveilleuse, une précision d'analyse remarquable, il cherchait dans le passé les causes qui pouvaient justifier son état de souffrance, il repassait les circonstances où il avait montré de la déloyauté, et des idées d'humilité, de remords, d'auto-accusation, de *self-condemnation*, l'obsédaient (**); il réfléchissait à tous les principes qu'il avait professés et sentait qu'ils n'étaient que pures déductions intellectuelles de une ou deux vérités reçues. Il se comparait à Keble, estimait qu'il avait développé simplement les convictions de Keble, non les siennes propres. « En vérité, je suis comme un panneau de verre qui transmet la chaleur en étant froid lui-même. Ce que j'ai, c'est une vive perception des conséquences de certains principes une fois admis, une capacité intellectuelle considérable pour les en déduire, un élégant raffinement pour les admirer, et une puissance de rhéteur ou d'acteur *(a rhetorical or histrionic power)* pour les présenter... J'aime la vérité mais ne la possède pas ; aussi bien je me trouve *at heart* presque perfide, c'est-à-dire sans vif amour et sans désintéressement. Je crois avoir une certaine foi, c'est là tout; mes péchés, j'ai besoin d'une mesure de foi pas petite pour les effacer et obtenir leur rémission. » Autre obsession :

(*) *Letters*, I, page 363 (*31 août 1834*) et *Apologia* (1864).

(**) Ce sont les idées que, sous l'influence de la douleur morale, évoquent les mélancoliques délirants. (G. Dumas, *la Tristesse et la Joie.*)

n'avait-il pas fait preuve d'entêtement dans l'affaire du *tutorship* (ses démêlés avec Hawkins qui durèrent jusqu'au milieu de 1832)? Obstiné et présomptueux, voilà ce qu'il était. Puis il se répétait à lui-même : « Je n'ai pas péché contre la lumière » (*). A la fin de ses nuits de fièvre, lorsque le jour paraissait, il avait l'habitude de dire : « O douce lumière, le meilleur don de Dieu ! » Et « la cruelle Église » aussi le terrifiait : « Ce qui m'exaspérait le plus, c'était tous les matins la cloche pour la messe : quand elle commençait, je me tordais, je cachais ma tête sous les couvertures et je demandais à Gennaro (son domestique) si on ne pouvait pas la faire taire » (**). Au début de sa maladie, il fut visité par un prêtre : dans un demi-délire, il disait à son domestique qu'il voulait disputer avec ce prêtre (***). La fièvre enfin le quitta, mais il demeura quelques jours prostré, incapable de lire, d'écrire, de penser, de se souvenir de quoi que ce soit. Lorsqu'il put se mettre en route, au moment de partir, il s'assit sur son lit et se mit à sangloter amèrement. A son domestique qui l'interrogeait, il ne put répondre que ces mots : « Je suis sûr que j'ai une œuvre à accomplir en Angleterre » (****). A Palerme, pendant sa convalescence, Newman trouva du calme, de la douceur en entrant dans les églises catholiques, sans d'ailleurs assister jamais aux offices. Les sympathies pour Rome l'envahissaient. Elle était le bon Samaritain qui soulageait le voyageur blessé. « Oh! si ta foi était pure! car tu sais

(*) *Letters*, I, pages 365, 366 (*28 décembre 1834*).

(**) *Ibid.*, I, page 372 (*8 mars 1840, Littlemore*).

(***) *Idid.*, I, page 375 (*25 mars 1840, Littlemore*).

(****) *Letters*, I, page 358 (*Palerme, juin 1833*) et *Apologia* (1864).

apaiser le cœur, Église de Rome, le bercer et l'endormir... Ici, sur ce rivage étranger, seul et malade du mal du pays *(home-sick)*, j'ai vu venir à moi un ennemi, avec de l'huile et du vin pour panser mes plaies. » Un ennemi qu'il commence à ne pas pouvoir se défendre d'aimer !

Le 10 juin, Newman quittait Palerme ; il composait, *en mer*, par une nuit sombre, l'hymne où il nous révèle l'état de son âme pendant ce retour, son cantique d'espoir et de foi si célèbre, l'hymne à la lumière : « *Lead, kindly light*... Guide-moi, bienfaisante lumière, à travers l'ombre environnante, guide-moi en avant ! » L'âme pure, qui n'a pas péché contre la lumière, l'âme avide de vérité contemplée, de certitude enfin possédée, l'âme errante dans les ténèbres du monde sensible, invoque passionnément le *guide divin* qui éclaire, et qui préserve d'être dupe de quelque mirage ou de quelque fantasmagorie, et de prendre les ombres de la réalité et de la vérité pour la réalité et la vérité mêmes. *Lead, kindly light!* — « *Je n'ai pas toujours été ainsi;* je n'ai pas toujours prié pour que tu me conduises ! *J'aimais à voir et à choisir ma voie.* Mais, maintenant, conduis-moi. J'aimais le jour brillant, et, en dépit de mes craintes, l'orgueil dirigeait ma volonté. Ne te souviens pas des années passées » (*).

(*) Les vers suivants, composés aussi pendant ce retour, sont moins connus : « Je regarde en arrière et je vois l'épreuve, la souffrance, des *évènements étranges* apporter à mon âme tourmentée un trésor de grâces incomparablement meilleur, Je sens la Providence étendre sur moi l'*ombre de sa main* ; des tressaillements profonds arrêtent mon souffle, agitent ma poitrine ; je cherche ce que le Maître est prêt à me révéler..... et je recueille mes forces pour accomplir sa volonté toute entière. »

CHAPITRE V

(1833-1836)

LE MOUVEMENT D'OXFORD

I. Le premier Tract : la succession apostolique. *Fierceness* de Newman. Newman et *Hamlet*. — II. But et tendances de Newman. Suggestions de Froude. — III. Newman et le Protestantisme ; l'opposition à Rome. — IV. Mort de Froude. *A cardinal point of time.*

I

L'État avait porté atteinte aux droits de l'Église en supprimant, sans même consulter les autorités épiscopales, la moitié des évêchés anglicans d'Irlande — évêchés sans fidèles dont les catholiques devaient payer la dotation. Keble poussa le cri d'alarme, le 14 juillet 1833, en chaire : son sermon eut un immense retentissement ; le mouvement d'Oxford (*) était né : le premier acte du mouvement anglo-catholique fut une protestation contre une mesure favorable au catholicisme.

A l'appel de Keble, beaucoup de bons churchmen se levèrent pour faire face à ces novateurs audacieux « venus pour réformer là où ils ne venaient pas pour prier ». Mais protester ne suffisait pas ; les auteurs des *Tracts for the times* voulaient faire sentir aux évêques

(*) C'est d'Oxford qu'était parti le méthodisme, c'est à Oxford que l'anglo-catholicisme prit naissance.

eux-mêmes le péril, les tirer de leur apathie, leur donner une conception plus surnaturelle de l'Église, élargir l'horizon rétréci de tous ces fonctionnaires ecclésiastiques qui devraient désormais mériter le titre d'ambassadeurs du Christ et de successeurs des apôtres. Froude avait dit à Newman qu'il était urgent de rendre au clergé anglican la conscience des titres surnaturels qui le distinguaient du clergé dissident, et il réclamait pour les clergymen une prérogative à laquelle les non-conformistes ne pouvaient prétendre : la succession apostolique. Cette doctrine fut l'idée maîtresse du premier tract (9 septembre 1833) et de la première période du mouvement : le pouvoir du clergé ne dépend pas de l'État, il y a un don de Dieu transmis sans interruption des apôtres aux évêques et des évêques aux prêtres ordonnés par eux.

En septembre et dans les mois suivants, des tracts se succèdent, brefs et précis, enthousiastes, appelant les anglicans « à réveiller en eux le don de Dieu et à se ranger autour de leur véritable mère ». La plupart, les plus brillants, les plus agressifs, sont de Newman. Celui-ci montrait une énergie joyeuse et exubérante. A son retour, une extraordinaire réaction s'était produite : exaltation physique et morale, l'exaltation de la santé reconquise, du home retrouvé. Période d'ardent prosélytisme et de ferveur prophétique : Newman était le prophète d'un *revival* national. Parlant lui-même de cette période, qu'il a appelée sa période de *fierceness*, il dit que ses amis hésitaient à le reconnaître ; certainement ceux qui l'avaient vu timide, scrupuleux, n'étaient pas préparés à le voir se jeter dans la mêlée avec une telle véhémence, si passionnée. Ces sentiments violents furent nécessaires pour donner l'impulsion au mouvement.

Newman a déclaré que la période de *fierceness* fut la plus heureuse de sa vie : il n'avait jamais eu cette énergie batailleuse et ne devait plus la retrouver. La ferveur de son zèle l'affranchit pour quelque temps des anxiétés intérieures ; il avait une confiance orgueilleuse dans sa cause, la cause de « l'Église apostolique », il travaillait enfin à l'œuvre tant rêvée d'une *seconde Réforme*, « meilleure que la première, car elle serait un retour, non au XVIme mais au XVIIme siècle ». En raison de cette confiance, Newman était violent et sectaire. La « doctrine apostolique » était essentielle et obligatoire, ses preuves d'une évidence inattaquable. Assuré de la force irrésistible de sa controverse, il discutait avec fougue, de ce ton véhément qui fait fléchir les oppositions et conquiert les croyances, mais qui irrite plus souvent et sans convaincre ; ou bien il se jouait volontiers, avec une ironie dédaigneuse, des gens trop positifs qui se refusaient à comprendre ce qu'il voulait dire. Sûr enfin d'avoir trouvé la vérité, il était sans pitié pour ceux qui ne pensaient pas comme lui. Il sanctifiait la violence, transformait les dissidents en ennemis de Dieu : on devait se préserver avec soin des influences étrangères et néfastes, poursuivre les agents de dissolution, exclure les vues particulières. Il avait dissuadé une dame d'assister au mariage de sa sœur séparée de l'anglicanisme, il n'entretenait plus aucun rapport avec son frère Francis devenu non-conformiste. Et dans le premier tract, après avoir exalté l'office des évêques, il assurait « ne pouvoir leur souhaiter une fin plus bénie que la spoliation de leurs biens et le martyre ». Le reproche de fanatisme ne lui fut pas épargné ; il le méritait par son intolérance haineuse, lui qui se jugeait incapable, même alors, « de couper

seulement les oreilles d'un puritain » (*); Newman était de ces hommes qui, féroces parfois dans leurs controverses, montrent toujours quelques hésitations à passer des théories à la pratique, hommes d'action intellectuelle, non d'action brutale.

Un des collaborateurs de Newman, le savant polémiste Palmer, s'effraya du ton que prenaient les *tracts* et du mauvais effet qu'ils produisaient sur plusieurs évêques, et insista auprès de Newman pour que ces publications fussent suspendues. L'homme de sensibilité maladive, l'inquiet, reparut. Newman passait par des impressions contradictoires : ardent, confiant, il donnait les raisons de sa confiance, énumérait ses collaborateurs, comptait les sympathies acquises au mouvement ; puis il était envahi de scrupules, voyait des difficultés partout, se jugeait trop attaché à son sentiment personnel (celui-ci : que les grandes choses se font par des individus et non par des comités). Il tombait dans un de ces accès qui paralysent l'action, énervent pour l'effort, disposent à se fuir soi-même.

C'est ici l'une des caractéristiques de son tempérament qui le fera comparer à *Hamlet*. Comme Hamlet (**), il a des crises de dépression, suivies de phases de *fierceness*, d'excitation physique et morale, et de commencement d'action ; puis des tristesses l'envahissent, le brisent. Hamlet, toujours doutant, toujours perplexe, demeure inerte devant l'acte de vengeance réclamé dans la nuit de l'apparition et justifie son iner-

(*) Voyez *Apologia,* pages 44-48 ; *Letters*, II, page 30.

(**) Abbott, I, pages 298-301. Voyez une étude intéressante du drame de Shakespeare par M. G. Dumas, (*Les états intellectuels dans la Mélancolie,* Alcan.)

tie par des raisons mauvaises. Newman, lui, avoue une volonté chancelante et défaillante; dans l'*Apologia*, il s'est confessé avec franchise de son indolence: « Mon grand principe fut toujours vivre et laisser vivre »; chez lui, assurément, le pouvoir de direction manquait, et son extérieur, qui avait quelque chose de mou, d'irrésolu, et sa démarche quelque chose aussi d'irrégulier, ont pu donner à certains de ceux qui l'approchèrent une impression de duplicité (*). Hamlet, Newman! tous deux susceptibles et scrupuleux, effrayés à l'idée de se fier à leur moi changeant, aimant les détours, disposés à douter d'eux-mêmes, de leurs sentiments, et ingénieux pour trouver, inventer même des prétextes afin d'expliquer la faiblesse de leur volonté ou de justifier les impulsions de leur nature nerveuse. « Je cessai toutes relations avec mon frère, et je mis ma conduite sur un syllogisme: saint Paul nous ordonne d'éviter ceux qui causent des divisions; vous causez des divisions, donc je dois vous éviter »; mais c'était une excuse de sa *fierceness*. « Je ne crois pas plus, écrit Abbott, que Newman rompit avec son frère sous l'influence d'un syllogisme, que je ne crois qu'Hamlet refusa de tuer son oncle parce qu'il craignait de l'expédier au ciel. » Pour Abbott, Newman — qui du reste s'est accordé lui-même *a rhetorical and histrionic power*, — Newman, comme Hamlet, est un maître dans l'art de la sophistique. Newman et Hamlet, plus propres à l'analyse qu'à l'action, aussi *self-introspective* l'un que l'autre, aussi peu capables l'un que l'autre de prendre une résolution après l'avoir mû-

(*) « Chaque mouvement de cet homme, a écrit un de ses anciens disciples, fait sentir qu'on ne saurait croire un mot de ce qu'il dit. » Cité par M. de Pressensé (*Le card. Manning*).

rement pesée, retournent les questions, en discernent les aspects divers, se débattent au milieu de difficultés inextricables qu'ils se créent, au milieu de problèmes complexes qu'ils soulèvent. Au demeurant, deux âmes clairvoyantes et justes, mais déprimées par l'inquiétude.

« Ce qu'il faut faire, je ne le sais pas ; je suis accablé, je n'ai plus de courage. Donnez-moi un conseil, un encouragement. » Newman s'est tourné vers l'ami audacieux qui va conduire véritablement le mouvement en agissant sur le principal leader. La courte vie de Froude fut une période presque continuelle de *fierceness*. Froude, c'est *Laertes*, l'homme d'action, qui a l'amour de l'action, violent, passionné, ne connaissant guère les scrupules et les ménagements, dédaignant les artifices et les retards, sans souci des ébranlements qui pourraient résulter de l'application des principes dont il apprécie la valeur. « Quant à abandonner les tracts, répondit Froude, l'idée seule en est odieuse » (*). Rassuré, soulagé, le leader, tout disposé à être un *meneur mené*, prit une attitude décidée, continua les tracts auxquels il mit en exergue, comme un défi, cette épigraphe : Si la trompette sonne sans force, qui se préparera au combat ? Et il ne voulut pas en changer « le ton irrité et irritant » dont Rickards après Palmer se plaignait. « Pour ce qui est de nos œuvres actuelles, nous sommes lancés et avec l'aide de Dieu nous irons de l'avant... C'est l'énergie qui donne du tranchant à tout dessein, et l'énergie est toujours imprévoyante et exagérée... Qu'il en soit ainsi. Il est bien de tomber, si vous tuez votre adversaire, et je ne peux souhaiter à personne un sort plus heureux que d'être soi-même

(*) *Letters*, I, page 426.

malheureux et cependant de hâter le triomphe de sa cause... Nous prendrons vos avis, vous remercierons de vos coups, mais nous suivrons notre ligne d'après les lumières du Seigneur tout-puissant et de sa sainte Église... Mais (et ici la sensibilité douloureuse de cette âme complexe se trahit encore) je souffre quand je suis critiqué par mes amis. Ne supposez pas que je sois trop loué; je n'entends parler que de mes fautes. Cela est bon pour moi, mais parfois j'en viens à désespérer, et c'est avec difficulté que je reste à mon poste. Je suis aussi disposé à aller à l'autre extrême; je me figure hargneusement que les hommes sont mes ennemis, et je vais au-devant de leur opposition, comme si elle devait naturellement se produire. Mais assez de ceci » (*). Newman aurait pu dire comme saint Paul: Luttes au dehors, craintes au dedans. Aussi, dans le trouble grandissant où il vivait, cherchait-il un autre secours que le secours humain. De toute sa passion mystique, il se jetait à la poursuite de la vérité; il se mortifiait; sa ferveur religieuse était admirable. De Dieu lui-même il attendait le conseil ainsi que la force. Être seul à seul avec Dieu, « séparé des choses visibles... Cette vie est un songe, ce monde un voile inutile qui ne peut nous cacher la vue de ce qui est au delà; il n'y a que deux êtres dans tout l'univers: notre âme et le Dieu qui l'a faite » (**).

(*) *Letters*, I, page 431.

(**) Sermon sur l'*immortalité de l'âme*, juillet 1833. Mais voyez surtout celui de décembre: *Self-denial the test of religious earnestness : daily self-denial*, dit Newman, telle est la chose nécessaire; *a rigorous self-denial is a chief duty.*

II

L'intention de Newman et de ses amis était de résister au courant du libéralisme; ils s'empressaient donc de proclamer les nécessités dogmatiques : « Une religion qui n'est pas basée sur le dogme est un rêve, une chimère » (*). Ils se posaient comme les représentants des idées d'organisation, d'ordre, de discipline en face de l'individualisme qu'ils voulaient renfermer dans des règles déterminées. Soucieux de mettre des bornes à la liberté illimitée des interprétations de l'Écriture, source de tant de divisions, ils avaient été conduits à accorder une haute importance à la tradition. Comme les *romanists*, les tractariens plaçaient constamment l'Église en première ligne, parlaient sans cesse de son unité, de sa majesté, de sa constitution intérieure, des devoirs à lui rendre, de son autorité spirituelle; l'évêque représentait l'unité et la vérité *catholiques* : « Mon évêque était mon pape, a dit Newman, je n'en connaissais pas d'autre. » Malgré la fascination de Rome, la vision troublante qu'il en avait eue, Newman considérait que le credo romain n'était pas sûr ; il croyait qu'il y avait une Église visible avec des sacrements et des rites, canaux de la grâce invisible, avec des œuvres de pénitence, une Église vivante, parlante et agissante ; mais, pour la trouver, il n'était pas nécessaire d'aller à Rome : il suffisait d'établir le système de « doctrine apostolique » en l'appuyant sur l'Écriture, les épîtres d'Ignace et le *Prayer Book* interprété

(*) *Apologia,* page 49.

dans un sens catholique (*); il suffisait de soutenir ce christianisme des premiers siècles reconnu pur d'erreur et de corruption.

Les doctrines des tracts étaient un renouvellement d'idées qui avaient déjà régné en Angleterre. Il s'est toujours trouvé chez les anglicans des hommes qui ont exalté l'autorité de l'Église, les croyances et les coutumes des premiers siècles, les écrits des Pères, les décisions des anciens conciles, la sainteté du célibat et de l'ascétisme, l'origine divine de l'épiscopat, l'importance d'une ordination régulière et pure, la succession apostolique et non interrompue des évêques, et qui pour toutes ces raisons se sont rapprochés du catholicisme romain, jusqu'à former même avec Rome mille projets de réunion (**).

Newman s'était donc attaché avec confiance à ce principe théorique et critique que les anglicans ont toujours posé d'une manière plus nette et pour ainsi dire plus officielle que le reste des protestants : le témoignage de l'antiquité chrétienne. Il avait lu l'ouvrage de Laud sur la tradition ; la théorie anglicane lui parut *lumineuse* : l'antiquité considérée comme la manifestation véritable des doctrines du christianisme et la base de l'Église d'Angleterre. De là le retour à des doctrines qui éloignent du symbole et du culte de la

(*) Le *Prayer-Book!* Dès 1831, Newman parlait de substituer à l'édition actuelle le premier *Prayer-Book* du roi Édouard, où le caractère sacramentel et sacerdotal de l'Église est le plus mis en relief; mais, ajoutait-il, de telles réformes ne sont pas populaires et celle-là ne saurait l'être. *(Letters,* I, page 220.)

(**) Vers la fin du XVIIme siècle, l'archevêque Wake tenta une alliance avec l'Église de France : les puritains d'un côté, les jésuites de l'autre firent avorter cette tentative.

Réforme et rapprochent d'autant du romanisme. Newman était obligé d'admettre les dogmes, les usages, les rites universellement reçus dans les quatre ou cinq premiers siècles : son principe fondamental l'y menait logiquement et il fallait qu'il en subît les conséquences : plus il l'a poussé, plus il a dépassé et le protestantisme proprement dit et l'anglicanisme lui-même.

En 1834, Newman n'avait pas encore formulé le système théologique positif et complet, qu'il estimait si nécessaire à la position du parti. Entre les tracts qui paraissaient à intervalles irréguliers aucun ordre logique. Pas de plan défini. On affirmait, on ne prouvait pas ; on condamnait, on ne discutait pas. Newman prétendait revenir à la doctrine des Pères et des théologiens anglicans, désirait baser sur leur catholicisme son rêve d'un *High anglicanism* renouvelé, mais il n'en avait qu'une connaissance superficielle et de seconde main. Les tractariens, au début, avaient réussi à s'entendre sur deux points importants : la succession apostolique et l'intégrité du *Prayer-Book*, mais l'accord était loin d'être parfait entre eux ; ils n'étaient pas deux à posséder la même théologie, et, comme Newman l'a avoué plus tard, « ils eussent été fort embarrassés de dire quel était leur but positif ; ils énonçaient certains principes pour eux-mêmes, parce que ceux-ci étaient vrais, parce qu'ils se sentaient comme forcés de les proclamer, mais s'il leur avait fallu déterminer l'application pratique de leurs prédications, rien ne leur eût été plus difficile ».

La question de l'eucharistie avait jeté Newman dans de grandes perplexités. En 1834, il partageait la croyance de Froude dans la présence réelle, mais, à la différence de Froude, il demeurait opposé à la transsubstantiation.

Dans l'un des tracts, ayant parlé du don terrible et mystérieux des ministres de faire du pain et du vin le corps et le sang de Jésus-Christ, il fut blâmé par Rickards, accusé par d'autres de papisme. Un peu plus tard il publiait le traité de l'évêque Cosin contre la transsubstantiation ; Froude alors blâma cette publication. Newman se justifia en disant que, sous couleur d'attaque contre la transsubstantiation, il avait voulu habituer les esprits à s'exercer sur le sujet absolument nouveau pour eux de la présence réelle, et les préparer ainsi à un tract où Keble devait exposer une *high eucharistic doctrine* (*). Ce langage n'était pas dégagé de toute équivoque. Newman éprouvait un attrait, trop vif peut-être et qui risquait de le conduire à des excès, pour le principe de la *réserve* ou de l'*économie* (**). Froude lui reprocha souvent ses *économies* et ses subtilités : *You seem to be finessing too deep* (***).

Après son ardente et brillante phase de *fierceness*, Newman, à chaque pas, en était à se demander ce qui valait le mieux de la lutte ouverte, sans précautions, sans ménagements, sans feintes et sans embûches ou de la méthode de tactique, de réserve calculée, de dissimulation, craignant de dire trop ou trop peu, tâtonnant

(*) *Letters and Correspondence,* I, page 153.

(**) « Dans plusieurs manières, soit de parler soit d'agir, au point de vue religieux, toutes également permises et par leurs antécédents et en elles-mêmes, on doit choisir celle qui est la plus utile et la plus appropriée au temps où l'on est et à l'œuvre qu'on veut faire. On peut dire que ce principe de l'économie, vrai en lui-même, est pourtant *dangereux*, parce que l'abus en est facile et qu'il entraîne à ce qui devient de la déloyauté et de la ruse ». (*Apologia,* Appendice, page 344).

(***) *Letters and Correspondence*, II, page 73.

s'arrêtant à mi-chemin, cherchant des guides, consultant à chaque instant ses amis ou ses livres. Il découvrait toujours de nouvelles difficultés. « Voilà un an, écrivait-il à Froude le 6 juin 1834, que je suis préoccupé de commencer la célébration hebdomadaire du *Lord's supper* et cependant je n'ai pas encore fait le premier pas » (*). Rendre plus fréquents les services de sainte-Cène, tel était bien le désir de Froude, et il pressait Newman de réagir contre l'idée protestante qui fait de la prédication le centre du culte et néglige la célébration eucharistique, l'oblation fréquente du sacrifice de Notre-Seigneur. C'est le contraire qui doit être, disait-il, la prédication peut être faite par des laïques. Est-it étonnant que les fidèles oublient ce qui distingue les prêtres ordonnés si ceux-ci ne font rien autre que ce qu'ils auraient pu faire sans ordination ? Les sacrements, et non la prédication, sont les sources de la grâce divine.

C'est encore une suggestion de Froude que cette intention d'avoir des prières quotidiennes à Sainte-Marie. « Je sais que ceci est d'accord avec vos vues », écrivait Newman en assumant ce rôle d'innovateur. Une suggestion de Froude aussi que ce projet de rétablir l'état monastique ; les représentations qui lui furent faites à ce sujet lui firent craindre d'avoir été téméraire : « Je vais rentrer mes cornes », dit-il plaisamment (**). Il ne voulait pas brusquer les changements. Ses lettres de 1834 le montrent, à chaque innovation, inquiet de la façon dont elle sera prise ; il est plus calme lorsqu'il a obtenu

(*) *Letters and Correspondence,* II, page 45.

(**) *Ibid.,* I, page 390.

l'approbation de Froude, de Keble ou de son évêque (*); il a tellement peur de n'être pas soutenu : en juillet 1834 il eut une vive polémique, amenée par son refus de bénir le mariage d'un anglican avec une dissidente non baptisée : « Jusqu'au dernier moment je me suis senti un homme contre une multitude. Personne pour m'encourager, et tant de figures sombres, détournées, que si, depuis ma jeunesse, je n'avais été *schooled* à retomber sur moi-même, j'aurais été à bout de mon cœur, *quite out of heart* » (**).

III

Et tandis que Newman et Froude envient au catholicisme des dévotions, des pratiques, des institutions et des doctrines, du protestantisme ils répudient le mot et la chose. Pusey trouve que ses amis vont un peu loin, et ne veut pas être des leurs ; il honore dans les *Reformers* les fondateurs de l'Église d'Angleterre. Froude a soufflé sa passion à Newman. Il ne craint pas, dans ses lettres, de manifester son attrait pour tout ce qui est romaniste, son aversion pour tout ce qui est protestant; il avoue une hostilité croissante contre la Réforme, ne parle qu'avec colère des idées fausses répan-

(*) Et quelle humilité! « Depuis que j'ai conscience que je tiens tout ce que j'ai de meilleur de Keble et de vous, écrivait-il à Froude, je me sens quelque chose comme la gêne d'un coupable quand on me loue de mes découvertes ». (*Letters, II*, page 138.) L'humilité : c'est le sentiment qu'éprouve le plus souvent le sujet hypnotisé pour son hypnotiseur. (P. Janet, *Névroses et idées fixes*, I, page 447).

(**) *Letters and Correspondence*, II, page 49.

dues par cet « odieux protestantisme ». « En vérité, écrit-il, je hais la Réforme et les Réformateurs de plus en plus, et j'en suis presque arrivé à croire que leur esprit rationaliste est le faux prophète de l'Apocalypse ». Rome n'est pas l'Antechrist, Rome est le modèle à suivre. Justement à cette époque — fin de 1834 — Newman s'essayait à fixer son système ecclésiastique.

Church a écrit qu'il n'y avait rien dans les tracts qui révélât une tendance au romanisme, l'enseignement des tracts était en réalité calviniste ou zwinglien. Sans doute, Newman, dans les tracts, prétendait suivre plus fidèlement Calvin que ceux qui accusaient les tractariens de papistes (*) ; mais, dans ses lettres à des amis, il disait toute sa pensée : « Sans doute, écrivait-il en juillet 1834, j'effraierais les bonnes âmes si je disais que je désavoue le nom de protestant. Oui, dans le sens où elles l'emploient, je le désavoue. Je proteste autant contre Calvin que contre le concile de Trente. Nous sommes une Église réformée, non une Église protestante. Je ne me soucie nullement de la diète d'Augsbourg. Calvin n'est ni un guide pour moi ni une autorité ; quant à Bucer, je souhaiterais qu'il n'eût jamais traversé la mer » (**).

Guidés par un instinct très sûr, les tractariens pour la plupart attaquaient la Réforme dont ils détestaient le caractère révolutionnaire ; ils retenaient fermement les principes qui séparent l'anglicanisme du protestantisme, affirmaient la dignité du sacerdoce sacrificateur, la hiérarchie épiscopale, la succession apos-

(*) Voir Church, *op. cit.*, pages 120-121, et *The Via Media,* II, page 26.)

(**) *Letters and Correspondence,* II, pages 52-53.

tolique, la tradition, la seule tradition ancienne et universelle, le consentement général et unanime des Pères. Leur Église, telle l'Église des Pères, réunissait tous les caractères distinctifs de l'Église véritable; elle était catholique, apostolique et pure. L'Église de Rome était corrompue, mais elle retenait encore les grâces sacramentelles; elle ne saurait par conséquent être assimilée aux Églises protestantes. Celles-ci étaient sectaires et corrompues : déchues de la succession apostolique, elles avaient perdu la réalité des sacrements et, avec elle, l'efficacité rédemptrice du christianisme; car, enseignaient-ils, la seule voie qui conduise au salut éternel, c'est l'usage du corps et du sang du Rédempteur et l'unique garantie de la distribution véritable de ce sacrement, c'est le pouvoir apostolique des évêques et des prêtres de l'Église. Thomas Arnold, appelait *sacramentalism* les doctrines des tracts : dans le protestantisme évangélique d'Arnold, le point essentiel c'était l'action subjective de l'homme se tournant vers le salut et le Sauveur par le moyen de la foi; dans le catholicisme newmanien, le point capital c'était la communication objective du salut à l'homme par le moyen du sacrement. Les vues sacramentaires de Newman menaient à la répudiation très nette de ce qui constitue l'essence même de la religion protestante.

Dès le 23 octobre 1833, Arnold, écrivant à un ami, se demandait ce qu'allait devenir l'Église si le clergé commençait à faire montre des pires superstitions catholiques en les aggravant et en les dépouillant seulement de « cette consistance qui marque d'un certain caractère de grandeur jusqu'aux erreurs du système romain ». Les évangéliques dénonçaient avec horreur du nom de *revival of popery* cette tentative de

catholiciser l'anglicanisme. Newman qui, au début même du mouvement, écrivait : « Je m'attends à être appelé papiste », ne croyait pas mériter l'accusation. Il pensait au contraire que la protestation contre Rome était un des principes constitutifs de l'anglicanisme, une nécessité de position, un devoir religieux ; il avait adopté cet argument de Gilpin que les protestants n'ont plus de sérieux motifs pour justifier leur séparation d'avec Rome si le pape n'est pas l'Antechrist. Pourtant la « grande Église » avait touché son cœur ; il l'admirait, sûrement l'aimait plus que le pur protestantisme (*). O Rome, si tu n'étais pas Rome ! Dans l'un des premiers tracts, Newman ne put s'empêcher d'exprimer cette lutte entre la raison et l'affection. Puis il s'effraya de ses sentiments, se reprit et s'emporta contre la grande idôlatrie romaine. On conçoit aisément que ceux qui souffrent d'un mal dont ils voudraient guérir en viennent à le maudire ; ne nous étonnons pas si Newman, profondément atteint par Rome, parla d'elle sans justice et sans charité. Les tracts appelaient Rome : « hérétique, incurable, malicieuse », et certaines doctrines romaines « profanes, impies, cruelles et blasphématoires ». « Leur communion est infectée d'hérésie, nous devons la fuir comme la peste ; ils ont mis un mensonge à la place de la vérité de Dieu et en revendiquant l'immutabilité de doctrine ils ne peuvent réparer le crime qu'ils ont commis » (**). Froude protestait, et douloureusement même, contre ce procédé de

(*) M. F. de Pressensé a décrit Newman au début des tracts, « totalement exempt de toute prédilection, même secrète, pour Rome ! » (*Le card. Manning*, page 149.)

(**) *The Via Media*, II, 429.

polémique déclamatoire et vulgaire d'un homme qui prétendait faire revivre tant de doctrines et de pratiques romaines. N'était-ce pas égarer les autres et s'égarer soi-même que d'attaquer ainsi âprement et publiquement une Église à laquelle on devait déjà tant? Newman répondait que ces attaques étaient nécessaires à la situation de l'anglicanisme, conformes à la tradition de ses théologiens, y compris ceux du XVII[me] siècle, ordonnées par la voix du peuple anglais, et qu'enfin c'était une façon de se couvrir personnellement contre le reproche de papisme. Peut-être aussi, effrayé à la pensée que les nouvelles tendances du mouvement pouvaient détruire la foi anglicane de beaucoup, voulait-il, par ces violences de langage, raffermir des fidélités chancelantes (*).

IV

Vers le milieu de 1835, Pusey, qui jusque-là n'avait pas consenti à s'inféoder au mouvement, fit cause commune avec les tractariens. Sa collaboration donna une impulsion nouvelle au mouvement dont il fut même le représentant le plus imposant pour le public, qui le baptisa de son nom : *puseyism.* Le ton se fit plus grave, moins agressif : ce calme, cette sérénité succédaient à l'excitation nerveuse de Newman. Pusey donna une étude sur le baptême, dont le but était de rétablir la notion de ce sacrement dans lequel beaucoup de clergymen ne voyaient qu'un signe, non la réalité de l'action régénératrice de Dieu, et l'administraient avec

(*) Voyez *Apologia,* pages 52-55.

négligence. Newman prêcha lui-même sur le *regenerating baptism.*

Pour faciliter la rédaction des traités, Pusey institua une « société de théologie », et entreprit, avec Keble et Newman, de publier la *Bibliothèque des Pères ;* ces publications, disait-il, feront sentir aux adhérents réfléchis du mouvement que les Pères sont derrière eux et, avec les Pères, cette Église ancienne, non divisée, dont les Pères sont les représentants. Il assurait que les Pères témoignaient contre le papisme. Newman le pensait aussi ; pourtant les Pères ne le mettaient pas en possession de la pleine lumière, et au fond il n'avait pas en eux une entière confiance. Par peur des conséquences, il hésitait à insister sur tel ou tel principe ; certaines doctrines produisaient sur lui une impression étrange. Il développait ce qui paraissait clair, indiquait vaguement et imparfaitement ce qu'il croyait voir ; il disait que « s'il se trouvait dans les Pères quelque chose qui pût surprendre, ce ne serait que pour un temps, l'explication serait facile à trouver, en tout cas cela ne pourrait conduire à Rome » (*).

Pusey entrait en scène, et Froude, le beau et brillant Froude, disparaissait : il mourut en février 1836, les pensées tournées vers Oxford, vers Newman et Keble. Newman pleura celui avec qui il avait vécu dans une complète intimité d'âme et d'intelligence : « C'est pour moi un véritable veuvage. » Une des dernières paroles de Froude lui revint plus d'une fois à la mémoire : Froude blâmait les anathèmes lancés contre Rome. Newman fut vivement impressionné : sacré par la souffrance, ce mourant ne prononçait-il pas comme un message du

(*) *Apologia,* page 56.

ciel? Quand un homme, en grâce avec Dieu, est couché sur un lit de douleur, il a, d'une façon spéciale, pour nous exhorter et nous consoler, *l'autorité d'une puissance de l'autre monde.* « Et pourquoi accueillerions-nous avec crainte et silence l'âme d'un ami défunt qui nous reviendrait de la tombe? Pourquoi écouterions-nous son message avec une religieuse terreur? N'est-ce pas parce qu'il nous semblerait *venir de la présence même de Dieu?* » (*)

L'influence exercée par Froude dans le sens catholique se prolongea après sa mort. Newman hérita du bréviaire romain dont Hurrell se servait. Avec le bréviaire romain, comme un viatique, Newman emportait à Oxford le souvenir de l'ami « qui dissipait ses doutes, élevait son cœur au ravissement, lui soufflant à l'oreille tout ce qui était bien et tournant sa prière en louange ». On l'a dit avec raison, sans Newman le mouvement d'Oxford n'aurait jamais débuté, pris forme, et surtout gagné du terrain ; mais sans Froude Newman aurait-il été ce qu'il a été, aurait-il fait ce qu'il a fait? (**) Et une autre question se pose naturellement, « quand on pense où devait aboutir Newman en suivant la voie dans laquelle l'avait poussé Froude : que serait-il advenu de Froude lui-même s'il avait vécu? (***) » Tout ce qui était *romanist* l'attirait, l'attachait invinciblement. Cependant, assure Church, jusqu'à la fin sa fidélité à son Église ne fut jamais incertaine. Pour Newman, l'Église

(*) *Affliction a school of comfort,* sermon de 1834.

(**) Rev. Rigg, *op. cit.*, page 108, et Abbott, I, page 157.

(***) Thureau-Dangin, *op. cit.,* I, page 102.

romaine était ou la vérité ou l'Antechrist; pour Froude, elle n'était ni l'Antechrist ni toute la vérité (*).

Newman a indiqué que le mois de mars 1836 marquait une date importante de sa vie, *a cardinal point of time*, toute une crise d'âme. Des événements avaient « ouvert devant lui une scène nouvelle »: la mort de Froude surtout et l'habitude prise de réciter ce bréviaire qui devenait pour lui la « voix des saints »; puis à ce moment sa mère elle-même disparaissait. Quelle tristesse! cette mère si profondément aimée, demeurée une protestante convaincue, n'avait pu voir sans crainte l'évolution religieuse de celui qu'elle appelait son ange gardien. « Ma mère dans ses dernières années, écrivait-il, a méconnu mes vues religieuses..... et moi qui n'aurais rien eu de plus doux sur terre qu'un mot de sympathie ou d'éloge de sa part, je n'en recueillis aucun. » Et l'idée revenait persistante qu'il était seul dans un monde où personne ne pouvait sympathiser avec lui parce que personne n'avait les mêmes besoins, les mêmes peines, les mêmes tentations que lui; pas une âme dans laquelle il pût complètement verser son âme: « Dieu sans doute veut que je sois solitaire; il a ainsi formé mon esprit, que je me sens dans une large mesure *très au-delà des sympathies humaines* et rejeté en lui... » (**).

Il éprouvait toujours ce sentiment mystérieux qu'il était appelé à exercer une action sur la vie religieuse de l'Angleterre. Son esprit était « en route », et il demandait à la bienfaisante lumière de guider sa marche; il ne souhaitait pas de « voir la scène lointaine: un seul pas c'est assez pour moi, *one step enough for me.* »

(*) *The Oxford Movement,* page 54.

(**) *Letters and Correspondence,* II, page 176.

CHAPITRE VI

(1836-1839)

LA THÉOLOGIE ET LA RELIGION DE LA *VIA MEDIA*

I. La controverse romaine. — II. Le système de Newman : entre Genève et Rome. — III. Premiers indices de l'hostilité de l'épiscopat. Troubles de Newman. — IV. Ward. — V. Les sermons de Sainte-Marie.

I

En 1836, la nomination du Dr Hampden, suspect de latitudinarisme, à la chaire vacante de professeur royal de théologie souleva des polémiques très vives auxquelles prirent part, les tractariens en tête, tous ceux qui avaient souci de l'orthodoxie de l'enseignement donné à Oxford. Newman dirigea un pamphlet contre Hampden. Les amis de Hampden ripostèrent en accusant Newman de romanisme ; et ce dernier se décida à traiter à fond la question du romanisme.

Depuis la fin de 1834, il avait soutenu contre un abbé parisien, sur les titres respectifs de Rome et de l'Église anglicane, une controverse épistolaire ; il avait fait une étude attentive et comparée des grands docteurs anglicans ; il avait lu Bellarmin et Bossuet ; et le 1er janvier 1836 le tract 71 paraissait où il s'expliquait déjà sur ce sujet délicat de la situation de l'anglicanisme vis-à-vis de Rome. Le ton, cette fois, était calme. L'argument en

faveur de Rome était exprimé honnêtement, sous son jour le plus favorable, avec beaucoup de clarté et de force. Newman paraissait discuter les différences des deux Églises dans un but de conciliation. De même dans *Home thoughts abroad*, l'écrit publié en mars et avril 1836.

C'était une controverse épineuse et embrouillée que la controverse romaine. Si l'on pouvait aisément établir des points de discussion, il était moins facile de résumer et de conclure, de trancher logiquement le débat en faveur de l'anglicanisme : pas de preuves pleinement satisfaisantes. Il fallait établir des distinctions : entre Rome au repos et Rome en action, entre les dogmes formels de Rome et son système populaire de croyances et d'usages appelé papisme ; et parallèlement entre le symbole anglican et son esprit insulaire, les traditions de son établissement, son jugement privé, son ultra-protestantisme. Et les deux termes de la controverse étaient : la théologie écrite des anglicans et le système vivant du romanisme, l'éclectisme anglican, la *Via Media*, et la religion populaire de Rome. L'anglican prenait son appui sur l'antiquité ou l'apostolicité, le romain sur la catholicité. L'anglican disait au romain : il n'y a qu'une foi, la foi ancienne, et vous n'y êtes pas demeuré attaché ; le romain répondait : il n'y a qu'une Église, l'Église catholique et vous êtes hors de cette Église. L'anglican insistait : vos croyances, vos pratiques, vos dévotions ne se retrouvent pas dans l'antiquité ; le romain répliquait : vous ne communiquez avec aucune Église, vous avez rejeté des principes, des doctrines, des sacrements qui sont et ont toujours été reçus en Orient et en Occident. — La véritable Église, suivant les symboles, est à la fois catholique

et apostolique ; l'Angleterre et Rome s'étaient partagé ces *notes :* le débat était donc entre l'apostolicité, la catholicité. Toutefois, en posant ainsi la question, Newman n'admettait pas que la note de catholicité appartint réellement à Rome au préjudice de l'Église anglicane, mais il lui semblait que la catholicité était pour Rome le côté le plus avantageux de la controverse, ce que l'antiquité était pour l'anglicanisme. A ses yeux, l'idée de Rome touchant la catholicité n'était pas apostolique. L'argument de l'antiquité condamnait évidemment les prétentions de Rome à étendre sa domination sur d'autres Églises qui étaient en réalité ses égales. L'anglicanisme, lui, était réellement catholique ; pour le prouver, Newman en appelait aux épîtres d'Ignace qui représentaient l'évêque comme la seule autorité suprême dans l'Église, c'est-à-dire dans son siège propre, n'ayant personne au-dessus de lui. De même il citait triomphalement la règle de V. de Lérins pour prouver que les romanistes étaient séparés, dans leur symbole, de la foi apostolique et primitive et convaincus du crime intolérable d'avoir ajouté à la foi.

Dans *Home thoughts abroad*, la discussion est mise sous forme de dialogue. L'Église est fondée sur une doctrine, déclare l'un des interlocuteurs, sur l'Évangile de vérité ; elle est un moyen pour une fin : périsse l'Église plutôt que la vérité ! La pureté de la foi est plus précieuse que l'unité même. Rome professe des erreurs doctrinales graves, comme la transsubstantiation, la communion sous une seule espèce, la confession, le purgatoire, l'invocation des saints, le culte des images. L'autre interlocuteur combat ces objections en s'appuyant sur la doctrine des « développements de la vérité évangélique », puis il attaque à son tour : le sys-

tème anglican lui-même ne se présente pas complet dans ces premiers siècles; la *Via Media*, destinée à représenter l'antiquité, n'est qu'une sorte d'antiquité arrangée, refondue et appropriée aux circonstances, de sorte que le principe anglican de l'antiquité se détruit lui-même. Celui qui adopte la *Via Media* n'est qu'un doctrinaire.

A la fin de 1835, au début de 1836, Newman avait donc devant lui, dans son entier, la question d'où dépendait à son avis le choix entre les Églises. Comme il l'a fait remarquer, la question des pouvoirs divins du pape, en tant que centre de l'unité, source de la juridiction, ne se présentait pas alors à sa pensée, et jusqu'à la fin de sa carrière anglicane elle ne s'y présenta pas. La controverse, pour lui, ne roulait pas sur ce point; elle roulait sur la foi et l'Église; il y avait antagonisme entre les droits de l'Église anglicane et de l'Église romaine: l'histoire de la conversion de Newman n'est pas autre chose que la marche de son esprit travaillant à résoudre cette question (*).

Dans la lutte qui s'engage, Newman n'aura pas un adversaire plus redoutable que ce Wiseman, qui, en 1833, à Rome, ayant pénétré le cœur des deux hommes sincères qu'étaient Froude et Newman, ne songea plus qu'à une chose: la conversion de son pays. De retour en Angleterre, Wiseman fondait la *Dublin Review* et donnait (1835-1836) ses fameuses lectures qui faisaient connaître aux Anglais « le génie du christianisme sous sa forme catholique », représentaient l'Église comme essentiellement compréhensive et libérale dans le meilleur sens du mot. Très clairvoyant, Wiseman voyait

(*) *Apologia*, pages 105-112.

que l'Église anglicane ne pouvait être le terme définitif du mouvement tractarien : les grands principes catholiques qu'essayaient de restaurer les *Oxford men* les conduiraient inévitablement à reconnaître la nécessité de l'unité catholique qui en découle: ces hommes à l'esprit logique ne resteraient pas à mi-chemin de Rome (*).

Fiévreusement, et au plus vif des polémiques, Newman achevait de formuler sur le papier son rêve ecclésiastique; il publia en 1837 « l'Office prophétique *(Prophetical Office)* de l'Église considéré dans ses rapports avec le romanisme et le protestantisme populaire »; ce fut le manifeste du tractarianisme.

II

Depuis longtemps, Newman sentait que le but qu'on poursuivait ne pouvait être atteint en employant uniquement des négations; une théorie ecclésiastique positive élevée sur une base définie, un système officiel partant de l'idée anglicane et appuyé exclusivement sur des autorités anglicanes, était nécessaire. Il n'y eut probablement pas un mois, de 1833 à 1843, où Newman ne fût engagé plus ou moins à essayer de définir sa position : « Hélas! mon destin pendant des années entières fut de vivre dans cette impossibiiité de trouver à mes opinions religieuses une base satisfaisante, dans un état de maladie morale, mécontent de l'anglicanisme et ne pouvant marcher résolûment vers Rome » (**).

(*) Ward, *Le card. Wiseman,* trad. Cardon, I, page 301.
(**) *Apologia,* page 66, et Hutton, *op. cit.*, page 72.

Dès 1834, dans deux tracts, il tâchait d'exposer systématiquement ses vues ; en 1837 seulement, ses tentatives laborieuses (il recommença jusqu'à cinq fois) aboutissaient à la *Via Media* — direction intermédiaire à suivre par l'Église d'Angleterre entre Rome et Genève. La *Via Media* est un effort extrêmement subtil de faire leur part au jugement individuel, à l'autorité de l'Église, à l'autorité de l'antiquité en les distinguant tant au point de vue romaniste qu'au point de vue protestant. Newman avoue qu'il y a des gens qui n'approuvent pas sa tentative, sous prétexte que les vues qu'il expose mènent à Rome, et que l'esprit, en route dans une direction déterminée, ne s'arrête pas facilement ; et ceux-là, fait remarquer Hutton, se montraient sagaces prophètes : une Église comme l'Église d'Angleterre, — compromis politique entre des tendances opposées depuis le jour de sa séparation d'avec Rome — pouvait-elle affirmer victorieusement une forte indépendance ecclésiastique ? Newman, avec sa pénétration, voyait mieux les difficultés de sa *Via Media* que la manière d'en triompher ; il hésitait sur la validité de son système : ce système n'était encore ni objectif ni réel ; il n'y avait nulle part aucun type dont il fût la représentation. « Le protestantisme et le papisme sont des religions réelles, personne ne saurait avoir de doutes à leur sujet ; elles ont fourni le moule dans lequel les nations ont été jetées ; mais la *Via Media*, en tant que système intégral, *n'a jamais existé, sauf sur le papier.* Elle est connue non positivement, mais négativement, dans ses différences avec les symboles rivaux, non dans ses propriétés à elle ; et elle ne peut être décrite que comme un tiers système qui n'est ni l'un ni l'autre, qui est partiellement tous les deux... Il reste à essayer si ce qu'on

appelle l'anglo-catholicisme est susceptible d'être professé, de servir de règle de conduite, et d'être maintenu dans une vaste sphère d'action, ou si c'est une simple modification, un état transitoire soit du romanisme, soit du protestantisme populaire » (*).

La *Via Media* démontrait que la seule position possible pour l'anglicanisme était de s'attacher fortement et de près au christianisme primitif, à l'Église des Pères. La religion de Rome n'est pas celle des Pères, Rome n'a qu'un respect tout abstrait pour les Pères, et parfois même les traite avec violence; elle se passe facilement d'eux, les Pères la gênent. Il est évident que les romanistes, dans la controverse, ne vont pas *by facts*, les faits sont importuns, leur argumentation n'est jamais concrète; si l'on discute leurs preuves, si l'on insiste, textes en main, ils se tirent d'affaire en invoquant l'infaillibilité de l'Église. « Qu'il est donc vain de discuter avec les romanistes, comme s'ils s'accordaient avec nous sur le fondement de la foi, quoiqu'ils y aient de grandes prétentions! Le fondement de notre foi est l'antiquité; la leur repose sur l'Église existante. Leur principe essentiel est son infaillibilité. Ils soutiennent que les Pères doivent avoir pensé ce que Rome a décrété depuis, et qu'elle connait mieux leur pensée qu'ils ne la connaissaient eux-mêmes » (**). Cette Église n'a plus son bon sens, un mauvais esprit la gouverne, elle est dénaturée. Après l'avoir maudite, Newman passe en revue les *peculiarities* de cette cruelle Église.

(*) *The Via Media,* I, pages 16-17.

(**) *The Via Media,* I, page 70. — Newman rappelle Bossuet et Bellarmin, montre leurs contradictions. Newman soutenait contre les catholiques romains les Pères que Bossuet soutint, avec éloquence, contre le protestant Jurieu.

Sa théologie est intellectualiste, minutieuse, tranchante. Rome se pose en rigide calculatrice des droits de Dieu et des devoirs de l'homme ; elle dresse la classification des récompenses, des châtiments, des choses à croire, des choses à faire, des moyens de plaire à Dieu avec une telle exactitude qu'un individu sait tout de suite où il en est de son voyage vers le ciel, le chemin parcouru et le chemin qui reste à parcourir. Il n'y a aucun sujet de foi ou de conduite sur lequel elle ne puisse prononcer une décision, Cette Église n'admet pas le doute lorsqu'elle a parlé. Elle veut gouverner l'esprit humain, elle prétend prononcer des jugements infaillibles sur les questions religieuses et sur les matières séculières de philosophie, de critique, d'histoire, et elle réclame un assentiment sans réserve à sa prétention. Quelle arrogance ! Le romanisme amoindrit la liberté et la vigueur de la pensée humaine, altère, torture la croissance spirituelle de l'âme, gêne les battements du cœur; il abaisse le niveau et la qualité de l'obéissance de l'Évangile et détruit son caractère mystérieux et sacré, il substitue à l'esprit d'amour une soumission *technical* et formaliste. Et lorsque vous demandez à Rome la preuve de son infaillibilité, elle vous répond en proclamant la nécessité d'un guide infaillible comme une preuve qu'un tel guide a été réellement accordé aux hommes et qu'elle est ce guide (*).

Assurément, l'homme ne peut se passer d'une autorité. Newman, avec insistance, affirme que pour ne pas s'égarer dans l'usage du jugement privé il faut commencer par s'habituer à obéir à ceux qui ont l'autorité naturelle sur nous. A son avis, la révérence et

(*) *The Via Media,* I, pages 85, 106, 126.

l'humilité sont les justes conditions d'un exercice raisonnable du jugement privé, et ces conditions n'existent que dans une Église possédant une forte autorité dont elle n'abuse pas. Si la lecture de la Bible a été en Angleterre la cause du schisme, c'est parce que l'Église a été faible, n'a pas su élever la voix pour condamner et se faire obéir. Si nous avions une Église forte, avec une hiérarchie solidement constituée, un dogme rigoureusement formulé, et le pouvoir de réduire au silence ceux qui lui font opposition, il y aurait parmi nous moins d'inquiétude et d'incrédulité. Rome a raison d'affirmer que l'Église comprend et interpréte l'Écriture mieux que le sens individuel des fidèles. Nos théologiens l'affirment également; et le fidèle doit avoir assez de piété pour sacrifier à l'opinion de l'Église sa propre opinion. N'est-ce pas absurde de prétendre aller sans guide à travers les champs de la pensée et du savoir, plus absurde encore à travers le champ de la révélation où il est si difficile de saisir nettement les véritables proportions des choses, si facile d'exagérer tel aspect du divin enseignement et d'ignorer ou de supprimer tel autre? (*) La thèse protestante n'admet comme vérité religieuse que ce que chacun juge être explicitement établi par l'Écriture. Mais à cette épreuve ne pourraient résister beaucoup des vérités les plus essentielles du christianisme. Quelles doctrines, quels rites subsisteraient, si nous demandions la claire et pleine évidence avant de croire quoi que ce soit? Il ne resterait du christianisme que ce que le libéralisme antidogmatique veut bien laisser debout. Le chrétien a le choix entre ce libéralisme dont la critique négative dé-

(*) *The Via Media,* I, pages 140-141.

truit toute croyance et l'autorité d'une Église qui a le souci de sauvegarder la foi de ses enfants. Toutes les vérités sont implicitement contenues dans l'Écriture, mais ne peuvent en être dégagées que par l'interprétation de l'Église divinement instituée. Sans cette foi humble dans l'Église, l'Écriture sera la source d'idées incohérentes ou capricieuses variant suivant l'esprit de ceux qui prétendront l'interpréter (*).

L'Écriture n'est pas destinée à enseigner le dogme, mais à le prouver : l'Écriture prouve, la tradition *catholique* enseigne. Newman en appelle à la seule tradition ancienne et catholique, le consentement unanime des Pères ; le romanisme se fonde sur une tradition non définie qu'il prend dans tous les temps et dont il reste le maître et le juge. Newman soumet l'Église à l'Écriture expliquée par la tradition primitive et générale ; le romanisme soumet l'Écriture et cette tradition à l'Église qui, dominant tout de son autorité, devient la la loi souveraine, à tel point que toutes les règles de foi lui empruntent leur lumière et leur certitude : l'infaillibilité de l'Église posée et concentrée par la nécessité des choses dans son chef visible, il ne reste plus qu'à croire et à obéir à ses décrets ; ce qui importe, ce n'est ni l'enseignement de la tradition ni même l'enseignement de l'Écriture, c'est celui de l'oracle vivant ; seul il explique et l'Écriture et la tradition, qui ne parlent sûrement que par sa voix.

Contre Rome, Newman se prévalait de la règle de Vincent de Lérins, le théoricien de la tradition catholique : ce qui est cru en tout lieu, en tout temps et par tous, voilà ce qui est véritablement et proprement catholique ;

(*) Ceci fut développé dans le tract 85, 1838.

la tradition qui doit faire autorité a donc trois marques ou critères : l'universalité, l'antiquité, le consentement de tous. Telle était la règle d'interprétation suivie par les docteurs de l'école anglaise : elle reposait sur une imposante vérité, elle était dans le génie anglican ou, pour ainsi dire, était née avec lui ; elle tenait un juste milieu en ce qu'elle ne rejetait pas l'autorité des Pères, tout en ne reconnaissant pas celle du pape. Elle appréciait la valeur de chaque fait historique à mesure qu'il se présentait et, en même temps qu'elle élevait un boulevard contre Rome, elle livrait assaut au protestantisme. Voilà ce qu'elle promettait. Seulement la grande difficulté était de l'appliquer aux cas particuliers. La règle servait mieux à déterminer ce que n'est pas le christianisme qu'à dire ce qu'il est. Elle était sans réplique contre Genève, elle était sans réplique aussi contre Rome, et, dans le même sens, elle devenait sans réplique contre l'Angleterre : si on l'étendait assez pour admettre les doctrines conservées par l'Église d'Angleterre, elle cessait d'exclure certaines doctrines de Rome rejetées par cette Église. Newman en discernait bien les défauts : qu'a-t-on voulu dire par *quod semper ?* est-ce que cela signifie dans chaque siècle, dans chaque année, dans chaque mois ? est-ce que *quod ubique* signifie dans chaque pays ou dans chaque diocèse ? et par le *quod ab omnibus* nous oblige-t-on à produire le témoignage direct de chaque Père ? Pour l'appliquer il faut un jugement pratique et beaucoup de bon sens : on se décidera par les mêmes principes qui nous guident dans la vie ; nous ne pouvons nous appuyer que sur des probabilités, sur des arguments qui nous donnent non pas une démonstration mathématique, mais une certitude morale. Ce caractère de la règle la recommandera à

tous les disciples de Butler, elle s'accorde avec l'analogie de la nature ; mais elle offre une véritable échappatoire à ceux qui ne veulent pas se laisser convaincre, échappatoire dont les protestants et les romanistes ne sont pas peu empressés de profiter. Il y a une doctrine qu'on ne peut attribuer aux Pères avec la plus légère vraisemblance, qui n'a pas le moindre titre à être mise au nombre des vérités catholiques (V. de Lérins ne l'énonce pas) : c'est celle que Pierre et ses successeurs furent et sont évêques universels, que toute la chrétienté est leur diocèse. Cela est très vrai, s'il est nécessaire, pour qu'une doctrine soit regardée comme catholique, qu'elle soit formulée par les Pères d'une manière générale depuis le premier d'entre eux ; mais alors, d'après cette méthode, la doctrine de la succession apostolique « n'a pas la moindre prétention à être une vérité catholique ». Pour la doctrine de la Trinité, peut-on dire qu'il y a en sa faveur un consentement des premiers théologiens ? C'est là un point que l'auteur de la *Via Media* aurait dû mûrir et peser plus soigneusement. Il semble s'être imaginé que Bull a prouvé, par des passages tirés des Pères, l'ancienneté de cette doctrine ; mais l'opinion d'un docteur ne saurait équivaloir à une chaîne d'autorités : pour satisfaire aux exigences de la règle anglicane, il nous faut une doctrine complète, clairement énoncée par toute une Église ; la vérité catholique en question est composée d'un nombre de propositions isolées dont chacune, soutenue séparément, est une hérésie. Newman sentait les difficultés, et il essaya de les surmonter en les niant. Pas une question, affirmait-il avec confiance, qui ne puisse être décidée par les jugements d'un Irénée ou d'un Tertullien ; les doctrines sacrées admises par l'Église d'Angle-

terre dans ses Articles ont été enseignées dans les temps primitifs avec une clarté que ne saurait revendiquer l'Église romaine en faveur des doctrines qui la caractérisent (*).

Mais au fond Newman n'était pas rassuré; il était pris de ce malaise qui accompagne inévitablement les compromis. Après tout, il le voyait bien, la *Via Media* n'était qu'une copie, un arrangement de l'antiquité; il lui fallait en somme contrôler l'antiquité par son jugement propre, et cette circonstance produisait contre l'ensemble de la théorie une sorte de défiance qu'il exprime dans sa conclusion : « A l'heure où nos discussions tirent à leur fin, où la fièvre des recherches a cessé et fait place à la lassitude, nous sentons de loin en loin revenir la pensée qui pesait déjà sur nous quand nous avons abordé ce sujet; cette pensée, c'est que tout ce que nous venons de dire n'est qu'un rêve, l'exercice capricieux, *the wanton exercise*, plutôt que la conclusion pratique de notre intelligence. » Il avançait encore cette idée dans laquelle, par la suite, il se verra contraint de chercher un refuge : après tout, l'Église est toujours invisible pendant sa vie terrestre et la foi seule la conçoit. Qu'était-ce là, sinon l'abandon définitif des notes d'une Église visible, de la catholicité aussi bien que de l'apostolicité? (**) L'éclectisme religieux de Newman ne contenait aucun principe interne de stabilité; rien n'assurait qu'il serait définitif. Manifestement, cette voie moyenne n'était qu'une halte d'étape, un point d'arrivée qui allait redevenir un point

(*) Voir *The Via Media,* I, pages 54-56, et l'introduction de l'*Essay ou the development.*

(**) *The Via Media,* I, pages 331, 332, et *Apologia,* page 113.

de départ. Les principes du mouvement n'y déployaient pas toutes leurs conséquences. Ce déploiement était inévitable, il fallait pousser plus avant : Newman s'en aperçut et franchit bientôt les limites qu'il avait tracées.

III

Les vives polémiques soulevées par la publication des deux premiers volumes des *Remains*, de Froude, troublèrent moins Newman que le simple incident qui se produisit en août 1838 : l'évêque d'Oxford, dans un mandement *(charge)* désapprouvait certaines expressions des tracts, tout en déclarant qu'ils contenaient d'excellentes choses. Le blâme était léger, Newman fut bouleversé.

Nous savons qu'il jugeait nécessaire la doctrine d'une Église enseignante, d'une règle vivante de foi; au lieu de placer comme les catholiques romains cette règle de foi dans la parole du pape ou du concile, il la plaçait dans l'enseignement des évêques de l'Eglise établie. Il était possédé, tourmenté du désir morbide d'une autorité sûre, présente, active. Il éprouvait le besoin impérieux d'être uni avec son évêque : « c'était une de mes sauvegardes spéciales contre moi-même, et l'un de mes soutiens; j'aimais à agir sous les yeux de mon évêque comme si je me trouvais, pour ainsi dire, sous les yeux de Dieu. » La théorie mystique de saint Ignace sur l'épiscopat l'avait frappé; l'évêque tient la place de Dieu (*). Et il voulait plaire à son évêque, être aimé de lui. « Il n'a jamais été un ami pour moi,

(*) *Apologia,* page 50-51.

écrivait-il tristement, et pourtant je puis dire que je ferais tout pour le servir. Quelquefois, près de lui, quand il mettait sa robe de cérémonie, il me semblait que c'eût été un soulagement de me jeter à ses pieds et de les baiser » (*).

Ah! ce n'est pas Newman qui pouvait prendre jamais vis-à-vis du clergé le ton hardi que Froude, impatient du frein, prit à l'occasion, ni l'attitude arrogante des ritualistes modernes, ces protestants extrêmes qui refusent systématiquement d'obéir aux autorités, s'appliquent à agir autant que possible indépendamment de leur diocèse. « Notre évêque est notre pape, répétait Newman ; le moindre mot d'un évêque parlant *ex-cathedra* est d'un grand poids ; son jugement sur un livre ne saurait être pris à la légère, c'est un événement solennel » (**). Et triste, découragé, dans un mouvement d'humble obéissance, il assura l'évêque d'Oxford qu'il allait arrêter les tracts ou au moins supprimer les parties incriminées ; il avait plus de bonheur dans la conscience de sa soumission au jugement de son évêque qu'à voir ses tracts obtenir une publicité extraordinaire. « A lui tout seul, atteste le P. Brémond dans un intéressant parallèle, à lui tout seul Pusey n'aurait jamais tiré la même conclusion d'un mandement. Une parole d'évêque ne l'impressionnait guère. Son intelligence, plus étroite et par conséquent moins docile, ne sentait pas ce besoin d'un guide infaillible en matière révélée » (***). Et M. Brémond, à ce propos, est prêt sans doute à s'écrier : l'indépendance protestante

(*) Cité par Brémond, *l'Inquiétude religieuse,* page 57.

(**) *Apologia,* page 77.

(***) *L'Inquiétude religieuse,* page 58.

n'est que de l'orgueil et de la confiance personnelle! En réalité est-elle autre chose qu'un profond sentiment de responsabilité et une détermination de se confier en Dieu plutôt qu'en l'homme, en Dieu et en la lumière divine de l'Esprit?

Cependant les assurances bienveillantes de l'évêque, qui n'avait pas voulu censurer mais avertir, dissipèrent un peu l'alarme. John Keble était satisfait, Newman le parut; mais tous les tractariens ne l'étaient pas: tels Pusey, Bowden, et surtout Thomas Keble qui blâmait Newman de compromettre la cause par ses hardiesses. Blessé par les reproches d'un évêque et l'opposition de ses meilleurs amis, celui-ci commence alors à souffrir d'une méfiance excessive de lui-même comme d'un besoin maladif de pleine lumière. Il se tourne vers un guide humain, Keble, se met sans réserve à sa disposition: « Si vous me dites de faire ma soumission à quelqu'un je la ferai. Dois-je m'arrêter d'écrire? Dois-je montrer ce que j'écris aux autres avant de le publier? C'est ma règle déjà ». A Bowden qui lui demandait si l'invocation des saints n'avait pas amené à de grandes corruptions, il répond: « Je n'aime pas donner mon opinion. Je suis si attaqué par mes amis et mes ennemis que je préfèrerais de beaucoup ne rien dire et ne rien écrire. Je me méfie de mon jugement » (*).

C'est à Keble qu'il ouvre son âme (**): il sent, dit-il, une sorte de mauvaise conscience; pourquoi ne pas faire un autre travail, étudier les Pères par exemple, et interrompre les tracts, renoncer à la revue qu'il rédige

(*) *Letters,* II, pages 240, 243.

(**) Lettres du 28 novembre et du 5 décembre.

et à Sainte-Marie ? Cette anxiété confuse, Keble pense qu'elle provient d'un désir « de voir les choses clairement et d'amener les autres à les voir clairement. » Ce n'est pas cela, explique Newman ; elle provient plutôt de l'importance qu'il attache aux signes extérieurs : lorsque par exemple les hommes de son parti l'attaquent, il se croit privé des directions divines, il se sent comme accablé d'*une sorte de mauvaise conscience* et d'un degoût même de ce qu'il a fait : il ne possède pas la paix. Renoncer aux tracts le lui donnerait peut-être ; que faire ? Lire les Pères : en somme voilà ce qui peut le plus le tranquilliser. C'est l'état morbide de 1827, de 1833 à certains moments de sa crise de délire. Newman s'aperçoit.... mais il vaut mieux citer : « Quand j'écris, mon constant sentiment est que je ne réalise pas les choses, mais que je tire simplement des conclusions intellectuelles, et cela, je n'ai pas besoin de le dire, est très *uncomfortable* » (*). Newman frissonne de lui-même en s'apercevant qu'il ne sent pas, ne réalise pas les choses (réaliser : sentir dans son cœur), qu'il met la supériorité intellectuelle au-dessus de la supériorité morale ; une angoisse spirituelle l'accable, « cela est très *uncomfortable* » (**). Ne demeure-t-il pas passif dans ses recherches ? il dit avec froideur : je ne vois pas cela, ou bien : cela ne s'ensuit pas ; car c'est un critique et un juge, ce n'est pas un homme qui cherche la

(*) *Letters*, II, page 245 (5 décembre).

(**) *Uncomfortable :* Newman donne à ce mot un sens religieux ; il s'agit d'une dépression, d'une angoisse spirituelle. Quand l'Esprit de Rome (plus tard) pulvérise la *Via Media*, nous trouvons Newman souffrant de cette dépression, parlant d'une *uncomfortable vista*.

vérité ; et il négocie, il marchande quand il devrait prier pour obtenir la lumière.

IV

Vers la fin de 1838, Newman présentait à Keble la jeune école tractarienne : « Ceux-là ne considèrent pas que je vais trop loin ». Ceux-là, en effet, impatients d'aller de l'avant, et d'aller loin, « trop jeunes pour être sages, trop généreux pour être prudents, trop chaleureux pour être modérés, ou trop brillants pour être humbles » (*), n'étaient pas aussi prévenus contre le papisme ni aussi enracinés dans l'anglicanisme que les premiers tractariens ; ils débutaient en s'appelant catholiques. L'*Apologia* nous dit qu'ils ne savaient rien de la *Via Media*, mais qu'ils avaient beaucoup appris sur Rome ; c'est Rome qui se rapprochait le plus de leur idéal (**). Ce parti avancé prit bientôt de l'importance, sous l'impulsion de William-George Ward.

Ward, esprit original, dialecticien redoutable et plein de verve, avait subi fortement dans sa jeunesse l'influence de Bentham et de Mill. Il aurait pu être entraîné vers le rationalisme, mais il éprouvait le besoin d'une religion efficace ; l'anglicanisme officiel ne pouvait longtemps le satisfaire. Arnold le séduisit, et il devint son disciple. Un jour, par hasard, il entendit Newman à Sainte-Marie, subit l'ascendant mystérieux du le-

(*) *Apologia,* page 99.

(**) Ces disciples, « les ardents », étaient venus de tous les points de l'horizon religieux : du *High Church,* de l'évangélisme et même de l'école libérale.

ader tractarien, ressentit de plus en plus la nécessité de croyances dogmatiques et peu à peu se détacha du libéralisme. Les *Remains* de Froude eurent une action considérable sur lui; il y distinguait tant de traits conformes à sa propre nature: l'âpreté dialectique, le goût des solutions extrêmes, le dédain des compromis. Les *lectures* où Newman démontrait la nécessité d'une Église pour interpréter l'Écriture (tract 85), achevèrent de le conquérir. Ward eut dès lors une aveugle confiance en Newman; à ceux qui l'interrogeaient sur ses croyances, il répondait plaisamment : *Credo in Newmannum.* Et Antony Froude, frère d'Hurrell, l'historien si fougueusement antiromaniste, a écrit dans le *Némésis de la foi*, rappelant cette époque et l'influence extraordinaire que Newman avait acquise : « Tandis qu'en fait nous étions seulement newmanistes, nous nous imaginions que nous devenions catholiques. Nous avions surtout une foi profonde dans un grand homme. »

Ward mit au service du tractarianisme son ardeur et sa logique. Cette logique à outrance était l'opposé du tour d'esprit compliqué, subtil de Newman qui méprisait assez la *paper logic*, et assurait avec saint Ambroise que la logique ne suffit ni à satisfaire ni à sauver l'âme humaine : *non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum.* Plus d'une fois peut-être, Ward dut rappeler Froude à Newman; plus d'une fois, lorsque Ward le pressait pour lui arracher un oui ou un non, Newman dut penser qu'il n'entendait rien moins qu'un message mystérieux d'Hurrell protestant encore contre ses *réserves* et ses *économies*. La plupart de ses admirateurs ont admis qu'il n'était pas toujours facile de comprendre Newman, et de le suivre sans surprises continuelles dans ses subtilités. Certains n'ont pas caché la péni-

ble impression que causaient les détours du maître et ont cru découvrir en lui je ne sais quel levain de jésuitisme : Escobar aurait inspiré les subterfuges et les prudents calculs, guidé, retenu sa plume; d'autres au contraire approuvent des réticences commandées par le devoir et la charité, une extrême réserve inspirée par des scrupules sacrés : la terreur d'ébranler une seule croyance et d'ouvrir la porte à l'incrédulité. Que l'on ne forme plus l'entreprise désespérée de suspecter la sincérité de Newman : l'immortelle *Apologia* a assez bien révélé sa passion de vérité. Mais l'attitude dont on le blâme ou dont on le loue reflète tout simplement son tempérament particulier, l'excès même du scrupule intellectuel et moral. Les hésitations indescriptibles, épuisantes, qui le caractérisaient dans le domaine pratique, se reproduisaient dans le domaine théorique, et alors il reculait, non plus devant l'obligation d'agir, mais devant la nécessité de conclure (*). Les « ardents » comme Ward voulurent l'obliger à dire oui ou non, à donner toute sa pensée, sans atténuation, sans subterfuge verbal, avec précision : Newman se débattait dans les interrogatoires qui le mettaient aux prises avec ce terrible Ward, lequel lui demandait, avec son sans gêne, si certaine conclusion ne découlait pas de tel principe. « Alors, a écrit Newman, je donnais ma sanction à des conclusions qui en réalité n'étaient pas miennes; puis quand ces conclusions m'étaient rapportées par d'autres, il me fallait les rétracter et me contredire... J'étais troublé, bouleversé; et au lieu de l'avouer simplement, je donnais au hasard des réponses qui me faisaient paraître dissimulé ou inconséquent » (**).

(*) C'est ce que M. W. Monod dit de Vinet.

(**) *Apologia*, pages 168-169.

Voilà à quoi aboutissaient les nobles ardeurs et les grands rêves de 1833. Des conflits intellectuels agitaient la raison de Newman, qui font de ses sermons, de ses *lectures,* de ses tracts comme les cris d'une âme en travail d'enfantement. Il lui semblait que s'il abandonnait le port de sa *Via Media* il s'en irait à la dérive vers une pleine mer où il serait sans boussole, avec la perspective de faire naufrage dans les eaux du scepticisme ou d'échouer au port du romanisme. Et après tout qui ne préférerait au froid protestantisme le romanisme vivant ? Celui-ci est corrompu mais non pas incrédule, il retient le principe de vrai catholicisme, il n'est qu'un développement mal dirigé de la vérité. Avec un frisson Newman nota le cri de guerre des « ardents » : *tendimus in Latium!* Rome montait à l'horizon de l'Angleterre.

V

S'il avait, par accès, des défiances non raisonnées contre elle, Newman ne croyait plus très fermement que l'Église de Rome fut le type de l'Antechrist. Il avait trouvé un principe rationnel qui l'autorisait à la défendre contre les qualifications insultantes: l'Antechrist c'était le monstre du paganisme, détrôné mais vivant encore dans la Ville ; et si la Ville subsistait, c'est parce qu'il y avait toujours dans son sein une Église chrétienne qui la sanctifiait, qui intercédait pour elle, qui la sauvait. En mars 1839, Newman cherchait à prouver que l'Église romaine et l'Église anglicane étaient identiques et formaient collectivement la vraie Église, parce que toutes deux avaient été stigmatisées de cette ap-

pellation d'Antechrist. Newman allait plus loin: le fait d'une telle calomnie devenait une des notes de la véritable Église. En chaire il posait des questions telles que celles-ci: une Église parfaitement prospère qui n'a pas sa part d'affliction, de détresse, d'injustice n'est-elle pas hors de sa voie? Par leur désobéissance les chrétiens n'ont-ils pas perdu le *privilège d'adversité?* « Chez les Hébreux la félicité temporelle était une récompense de Dieu, une preuve que Dieu était content; qui sait si les choses ne vont pas tout au contraire chez nous: quand nous nageons dans toutes les joies de ce monde, ne serait-ce pas que Dieu nous châtie? » (*)

Ces accents sévères sonnaient étrangement à des oreilles anglaises et anglicanes. Mais il avait, à vrai dire, dans sa chaire de Sainte-Marie, l'autorité d'une puissance surnaturelle, ce *vicar* mince, pâle, l'air un peu frêle et maladif, avec de grands yeux dont le regard perçait l'enveloppe des hommes et des choses, qui, ne pouvant croire à la réalité d'un monde matériel, transportait ses auditeurs dans le monde invisible que son esprit réalisait et voyait. Il n'avait qu'un but, les amener à regarder en eux-mêmes, les forcer à réfléchir et à s'examiner, à se juger, à se condamner, et à être anxieux: *to be at ease is to be unsafe.* Son inflexible sévérité les plaçait en face de mystères redoutables, dénonçait le mensonge d'une sérénité pharisaïque, prêchait le renoncement, l'ascétisme, luttait constamment à convaincre des Anglais que le christianisme n'est pas compatible avec « cette ardente et aveugle immersion dans les occupations extérieures ». Et, au gré de Newman, elle était bien trop lente la transformation atten-

(*) *Endurance, the christian's portion,* mars 1839.

due d'un clergé comfortable et respectable, auquel les sacrifices coûtaient, qui songeait plutôt à jouir qu'à jeûner, et sur lequel la pensée de ce qui existe après la mort, du grand et inévitable jugement n'avait aucune prise. Sans doute, pensait Newman, la religion nationale porte à la moralité, mais indique-t-elle la route du ciel ? produit-elle quelque impression sur l'imagination ? se grave-t-elle dans le cœur ? donne-t-elle à la conscience le sentiment du surnaturel ? enseigne-t-elle l'Invisible ? — Elle est terrestre, elle a inauguré le culte du bien-être, et réduit le christianisme à la science de la *respectability;* elle est froide, sans vie sacramentelle, sans aspirations ascétiques ; elle suit le monde au lieu de combattre le monde (*) : le monde ne rencontre qu'un antagoniste sérieux, la foi romaine. Puis, à travers des expériences pénibles, douloureuses, constatant combien répugnaient à beaucoup la théologie et la religion de la *Via Media*, Newman se prenait à douter de l'efficacité de ses propres enseignements; peu à peu la conviction se faisait en lui que son idéal de vie chrétienne était tout l'opposé de l'idéal anglican ; le jour est proche où il écrira : « Notre siècle marche vers quelque chose, et très malheureusement la seule communion en possession de ce quelque chose est l'Église de Rome; elle seule, au milieu des erreurs et des vices de son système pratique, a donné pleine carrière aux sentiments

(*) Voyez dans *Sermons on subjects of the day : The Church and the world,* 1837, et surtout *Faith and the world* et *Faith and experience* (novembre 1838) ; dans les sermons paroissiaux 1837 : *Obedience without love, The invisible world, The weapons of saints, Watching ;* 1838 : *Fasting a source of trial, The eucharistic presence, Keeping fast.*

mystérieux de crainte, de tendresse, de respect, de dévouement, et aux autres sentiments que l'on peut spécialement appeler catholiques » (*).

En attendant et à propos du système anglo-catholique, il écrit à Rogers le janvier 1839 : « Il me vient parfois à l'esprit comme une chose inquiétante, presque comme une tentation coupable que je doute que je fusse affligé si tout ce qui a été se fondait comme un palais de glace » (**). Faut-il s'étonner que des observateurs avisés comme J.-B. Mozley aient cru entrevoir tout au fond de cet esprit « une incrédulité latente au sujet de l'existence même de l'Église d'Angleterre? »

Et voici que du camp romain un œil intelligent suivait sa marche chancelante, remarquait ses erreurs, ses exagérations et ses contradictions, et le dirigeait malgré lui vers une vérité supérieure. Entre Newman et le chef du camp ennemi — c'est Wiseman que nous voulons dire — était née « une de ces affinités mystérieuses que la raison de l'homme ne peut expliquer et qui sont en dehors des lois de toutes les relations ordinaires. Deux grands esprits conversaient entre eux, sans contact immédiat et sans commerce apparent : on eût dit une de ces communications qui existent, s'il faut en croire les poètes et les mystiques, entre les habitants de deux mondes différents, et qui ont pour intermédiaires des agents invisibles. Les intermédiaires des communications mystérieuses dont nous parlons furent d'une part la *Dublin Review* et de l'autre le *British Critic* » (***).

(*) *Apologia,* page 167.

(**) *Letters and Correspondence,* II, page 249.

(***) Oakeley, *Revue de Dublin,* octobre 1863.

En avril 1839, dans ce *British Critic,* un article de Newman sur l'état des partis religieux expliquait que le protestantisme évangélique ou orthodoxe ne pouvait pas fournir à des gens sérieux une base ferme de croyance, et que, entre Rome et le rationalisme, il n'y avait que la *Via Media.* « Cet article, a dit Newman, contenait les derniers mots que j'adressais comme anglican à des anglicans. » Vers la fin d'août, lisant une étude de Wiseman qui venait de paraître dans la *Dublin Review,* il se demandait, pour la première fois de sa vie, si par malheur il ne serait pas dans l'hérésie : le fantôme de Rome se dressait, imposant, s'allongeait, ombre immense, devant lui.

CHAPITRE VII

(1839-1841)

LA FAILLITE DE L'ANGLICANISME

I. L'été de 1839 : le fantôme. Un article de Wiseman. — II. Les titres de l'anglicanisme et les torts de Rome. — III. Le tract 90 sur les « trente-neuf Articles de religion. » — IV. Les censures épiscopales. L'évêché de Jérusalem. — V. L'anglicanisme et Samarie.

I

Cherchant dans le passé une compensation aux désordres et aux perplexités du présent, Newman pendant les grandes vacances de 1839 se remit à l'étude des Pères. En lisant l'histoire des monophysites un doute se leva, le fantôme de Rome apparut comme l'ange de vérité, luttant contre l'esprit d'hérésie. La forteresse de Newman était l'antiquité, et voilà que tout-à-coup il retrouvait au milieu du VIme siècle, réfléchi comme dans un miroir, le christianisme du XVIme et du XIXme ; dans ce miroir il regarda son visage : il était un monophysite. Il était difficile, a dit Newman, de prouver que les monophysites étaient des hérétiques, sans prouver que les protestants et les anglicans l'étaient également, difficile de trouver des arguments contre les Pères du concile de Trente, qui ne fussent en même temps la condamnation des Pères du concile de Chalcédoine,

difficile de condamner les papes du XVIme siècle sans condamner ceux du Vme... Il y avait une similitude terrible, d'autant plus terrible qu'elle était muette et impassible, entre les annales mortes du passé et la chronique fiévreuse du présent (*). Ceci est le récit de 1850 reproduit dans l'*Apologia*. D'après l'*Apologia*, vers la fin d'août, Newman était sérieusement alarmé. Malheureusement aucune lettre du mois d'août n'a été conservée qui jette la lumière sur cette crise. Mais une lettre du 15 septembre, à Rogers, atteste une inquiétude, un malaise. Le 22, nouvelle lettre à Rogers, nous lisons : « Depuis que je vous ai écrit, j'ai reçu *le premier véritable coup* du romanisme. » Il s'agit d'un article de Wiseman sur les prétentions anglicanes : *uncomfortable* article dont la lecture lui a procuré une crise d'estomac *(stomach-ache)* (**). Wiseman y traitait des donatistes, ces schismatiques d'Afrique combattus par saint Augustin, et les rapprochait des anglicans. Un ami communique l'article à Newman qui, d'abord, n'est pas ému ; son ami lui fait remarquer et répète même à plusieurs reprises la parole de saint Augustin : *Securus judicat orbis terrarum* (***). Resté seul, Newman est poursuivi par ces mots. Cette parole allait plus loin que la question des donatistes et s'appliquait à celle des monophysites ; elle décidait des sujets ecclésiastiques d'après une règle plus simple que celle de l'antiquité ; ou plutôt — car saint Augustin était l'un des premiers oracles de

(*) *Apologia*, pages 115, 116,

(**) *Letters and Correspondence*, II, page 256.

(***) Entre les deux épiscopats qui se disputaient l'Afrique, quel était le plus légitime ? Augustin disait : celui avec lequel l'ensemble de l'Église est en communion, et formulait sa pensée par ces mots : *securus judicat orbis terrarum*.

l'antiquité — ou plutôt l'antiquité décidait contre elle-même. « Qui peut rendre compte des impressions qu'il reçoit ? a écrit Newman. La parole de saint Augustin me frappait avec une puissance que je n'avais jamais trouvée dans aucune autre... Elle était comme le « *tolle lege* », qui convertit saint Augustin lui-même. *Securus judicat orbis terrarum* : par cette grande parole de l'ancien Père, la *Via Media* était absolument pulvérisée » (*).

L'anglicanisme comme théorie ne pouvait se soutenir, et Wiseman le répétait : il faudrait ou bien reconnaître l'autorité infaillible, ou bien accepter le libre examen avec toutes ses conséquences, adopter un système ou un autre, mais un système logique : rationalisme ou romanisme. Et ce que Newman redoutait avant tout, c'était le rationalisme, l'incrédulité ; il frissonnait à l'idée d'en courir les redoutables chances. « Maintenant il y a une voie d'eau, écrivait-il en septembre. Ce qui est le plus malheureux, c'est que Ward, Stanley et les autres ne permettront pas qu'on s'endorme là-dessus. Je n'en ai dit autant à qui que ce soit. Je veux y voir clair, mais ne me croyez pas assez écervelé pour me faire une opinion soudaine. Seulement il y a là l'ouverture d'une perspective désagréable qui était auparavant fermée » (**). Il disait aussi à Henry Wilberforce, en se promenant avec lui : « Je ne puis me cacher que pour la première fois, depuis que je fais de la théologie, une perspective s'est ouverte devant moi, dont je ne vois pas l'issue. » Sa révélation produit « l'effet d'un coup de tonnerre ». « Mieux vaudrait pour tous deux mourir ! », s'écrie Wilberforce.

(*) *Apologia*, page 117 (récit de 1850).

(**) *Letters and Correspondence*, II, page 256.

Newman répond tristement que, si jamais il se sentait en danger de faire cette démarche, il demanderait à ses amis de prier pour que, si elle n'était pas dans la volonté de Dieu, il fût enlevé avant d'avoir agi (*). « Une chose d'ailleurs dont je suis sûr, dit-il, c'est que je ne prendrai jamais un tel parti sans que Keble et Pusey ne soient d'avis avec moi que c'est un devoir. » Il déclare, en outre, se refuser à l'idée que ses jeunes amis puissent se croire obligés de le suivre en masse.

« En attendant, a-t-il écrit plus tard dans l'*Apologia*, voici ce qui était certain : j'avais vu l'ombre d'une main sur la muraille. Peut-être quelque lumière nouvelle se levait pour m'éclairer. Celui qui a vu un esprit ne peut être comme s'il ne l'avait jamais vu. Les cieux s'étaient ouverts, puis refermés. Et tout de suite je pensai : *on finira par trouver que l'Église de Rome est dans le vrai.* » (**).

Celui qui a vu un esprit ne peut être comme s'il ne l'avait jamais vu. Tout vibrant de la mystérieuse crise qui avait bouleversé son âme, et tout ému de cette manifestation soudaine, en octobre 1839, Newman prêchait sur les appels divins. « Qu'est-ce qu'être applaudi, admiré, courtisé, suivi, comparé à ce soin unique de ne pas méconnaître une vision du ciel ? » *Ne pas méconnaître une vision du ciel:* Newman, encore, ne possède pas la certitude que la vision qui l'a fait tressaillir est du ciel. Il se méfie de ses émotions, il veut désormais se laisser guider par sa raison, non par son imagination surexcitée. Un doute véritable naissait alors de ses réflexions : la suggestion ne venait-elle pas d'en bas ?

(*) *Letters and Correspondence,* II, page 257.

(**) *Apologia,* page 118.

I felt on consideration a positive doubt..... whether the suggestion did not come from below. Le temps seul pourrait résoudre la question. Si cette suggestion venait d'en haut, elle reviendrait encore, se reproduirait d'une façon significative. Il songeait à Samuel avant qu'il eût reconnu la voix du Seigneur : comme lui, après un court réveil, il se livrait de nouveau au sommeil.

II

Mais l'impression ne devait pas de sitôt s'effacer. Et il avait beau chercher à se persuader qu'il possédait toujours la même confiance dans son Église, et que ses convictions anglicanes demeuraient telles qu'elles étaient avant, le malaise persistait. Il avait reçu, au fort de son anxiété, une lettre de l'archidiacre Manning lui demandant des conseils pour retenir une dame tentée de passer au romanisme. « J'ai conscience, répondit-il, que notre Église n'a pas les moyens par lesquels on pourrait retenir, mettre en sûreté et diriger vers le ciel les aspirations catholiques. Nous développons des désirs et des goûts qu'il ne nous est pas permis de satisfaire, et jusqu'à ce que nos évêques et d'autres donnent libre carrière au développement extérieur et sage du catholicisme, nous tendons en vérité à faire que les esprits impatients cherchent la satisfaction de ces aspirations *là où on l'a toujours, à Rome*... Ceci est, je l'avoue, ma vue personnelle ; je pense que rien ne peut nous retenir dans l'Eglise d'Angleterre, sinon la *patience* et le devoir. » Il cherchait des raisons ingénieuses pour justifier l'anglicanisme et s'agitait péniblement dans des contradictions. Notre Église est-elle morte ? A-t-elle les

signes de la mort? A-t-elle plus que les signes de la maladie? N'a-t-elle pas duré à travers des temps très troublés? Ne s'est-elle pas, de temps en temps, merveilleusement ranimée, quand elle semblait perdre toute foi dans la sainteté? Peut-on nier que la main de Dieu soit avec elle? (*) Il n'est pas bien certain que l'Église anglicane n'ait pas la note de catholicité; mais si elle n'a pas celle-là, elle possède les autres notes de la vraie Église (**). Elle a la succession apostolique et la grâce des sacrements. Où voyez vous une preuve décisive qu'elle se soit abandonnée à quelque hérésie ou qu'elle ait pris parti contre la vérité?

Et êtes-vous sûrs qu'elle ne puisse renaître avec toute la pureté et la force apostolique et arriver à s'unir avec Rome elle-même? Newman l'appelle de tous ses vœux, de toutes ses prières, l'union de la pauvre Église avec Rome, mais avec Rome purifiée: car, regardez-y de près, Rome a des abus et des excès de toutes sortes. Il faut s'élever contre ses inconséquences, ses perfidies, son esprit d'ambition, d'intrigue. « A leurs fruits vous les connaitrez... Nous voyons l'Église de Rome s'efforcer de faire des prosélytes au milieu de nous à l'aide de faux exposés de ses doctrines, d'appels faits à la faiblesse de la nature humaine, à nos rêves, à nos excentricités, à notre frivolité et à nos fausses philosophies. Nous voyons ses agents sourire, s'agiter, faire le plongeon, pour attirer l'attention, comme les bohémiens qui captivent les écoliers vagabonds en leur présentant des contes de nourrice, de belles images, du pain d'é-

(*) Purcell, *Life of cardinal Manning,* I, pages 233-234.

(**) Article de janvier 1840 sur la catholicité de l'Église anglicane.

pice doré. Qui pourrait voir sans rougir la religion de Ximénès, de Borromée, de Pascal, travestie de la sorte ? » La politique sans scrupule du papisme n'était-elle pas manifeste dans l'alliance des romanistes anglais avec O' Connell et les libéraux en vue d'une campagne à mener contre l'anglicanisme ? Les avances, les sympathies des catholiques charitables, Newman les repoussait, et avec quelle dureté ! « De quoi vous mêlez-vous ? Ne pouvez-vous me laisser en repos ? Vous ne pouvez me faire aucun bien » (*).

Ces attaques témoignaient d'un manque de sang-froid, comme d'un ressentiment pour les troubles causés par la hantise de cette cruelle Eglise dont on serait finalement obligé de reconnaître les droits. L'argument de Newman en faveur de l'anglicanisme consistait surtout dans des accusations portées contre l'Eglise immorale, argument négatif qui était son argument principal. « Je n'avais pas de théorie anglicane positive. » Rome lui apparaitrait, après toutes ses recherches, la vérité. Maintenant il éprouvait de la gêne, une sorte de répugnance à insister sur les erreurs doctrinales de cette Église. Il se rappelait les protestations de Froude mourant contre ses violences. « Un doute me tourmente, écrivait-il : ne me suis-je pas exprimé, dans mes publications, trop durement à l'égard de Rome, bien que je pense l'avoir fait sur la foi de nos théologiens » (**).

Autre pensée douloureuse : Lui, dont l'esprit pressentait avec inquiétude le résultat définitif de ses recherches, était-il capable de préserver, diriger ou conso-

(*) *Apologia*, pages 122-126.
(**) *Apologia*, page 122.

ler ceux que poursuivaient des doutes personnels? et pouvait-il cacher son pressentiment? Bien plus, comment, d'une façon tant soit peu satisfaisante pour lui-même, pouvait-il analyser sa propre pensée, préciser ce qu'il croyait et ce qu'il ne croyait pas? ou dire quelles restrictions, quelles nuances, quelles limites il assignait maintenant à ce corps d'opinions qu'il avait professé ouvertement? Comment pouvait-il sans déloyauté affirmer ou nier tel point ou tel autre, alors que tout le système sur lequel reposaient ses anciennes croyances lui apparaissait sous un nouveau jour? Newman mesurait le danger des sécessions possibles et n'avait pas les moyens d'y faire face, le contrôle ferme et puissant pour arrêter les esprits. Ward répétait : *Credo in Newmannum!* Newman seul ne croyait plus en lui-même. Il en vint à se demander si son devoir n'était pas de résigner la cure de Sainte-Marie. Il avait consulté déjà Rogers à ce sujet, et Rogers dont il a dit : « Je ne connais pas d'homme d'une conscience plus délicate et plus juste », l'avait pressé de sortir d'une situation fausse. Indécis encore, Newman, en octobre 1840, s'adresse à son directeur spirituel, Keble: « Je crains, dit-il, d'être obligé de reconnaître que, volontairement ou non, je les tourne vers Rome... Rome représente seule avec nous les doctrines de l'Église primitive; par conséquent, autant ils se détacheront de nous, autant ils se rapprocheront du romanisme. Et puis, la plupart des doctrines soutenues par moi s'appuient principalement ou uniquement sur le système romain... Les arguments que j'ai formulés contre le romanisme me paraissent aussi forts qu'ils l'ont jamais été, mais les hommes se laissent guider par des sympathies, non par des arguments; et, si je sens moi-même la force de cette influ-

ence, moi qui m'incline devant les arguments, pourquoi d'autres, qui n'ont jamais eu la même déférence pour les arguments, ne pourraient-ils subir cette influence bien plus encore? » Keble croit que le départ de Newman troublerait encore davantage les esprits, et lui conseille de rester : peut-être le nuage s'évanouira-t-il. « Puisque votre avis est que je *puis* continuer, répond Newman, il semble en résulter que, dans les circonstances actuelles, je *dois* le faire. » Et pour mettre ses scrupules d'accord avec l'avis de Keble, il cherche alors des raisons, il en trouve : « Je ne crois pas que nous ayons encore éprouvé tout ce que l'Église anglaise peut supporter, sans accident, de vérité catholique. — On dit que je fais naître des sympathies pour Rome; mais n'est-ce pas dans le même sens qu'agissent nos théologiens? — Le rationalisme est le grand mal du jour. Ne puis-je pas me considérer, dans mon poste de Sainte-Marie, comme appelé à protester contre ce rationalisme? Il n'est pas douteux pour moi que l'esprit protestant, auquel je m'oppose, ne conduise à l'incrédulité, bien plus sûrement que l'esprit dont je suis le champion ne conduit à Rome » (*).

Peu de temps après, Newman écrivait : « Je me sens beaucoup plus *comfortable*. Je ne crains plus qu'un certain nombre de personnes soient sur le point d'aller à Rome si je suis assuré pour ce qui me touche moi-même. Que je puisse avoir confiance en moi et je pourrai avoir confiance dans les autres » (**). Aussitôt il songea à consolider l'édifice. — La place était intenable, disait-on. Il y avait surtout dans les Trente-neuf

(*) *Apologia*, pages 133-136.

(**) *Letters and Correspondence*, II, pages 285-286.

Articles une *note* positive contre l'anglo-catholicisme. Cette confession de foi était incompatible avec les principes catholiques : raison sérieuse pour sortir de l'anglicanisme. Que faites-vous des Articles ? demandait-on à Newman ; Ward était des plus pressants : par quel accommodement de conscience arrivez-vous à signer les Articles ? Ils sont directement contre Rome. — Contre Rome ? Qu'entendez-vous par Rome ? répondit Newman, il faut distinguer, et cette intelligence féconde fit des prodiges. Le 27 février 1841 les *Remarques sur certains passages des XXXIX Articles* parurent, c'est le dernier des tracts, le fameux nº 90.

III

Le *Prayer Book*, déclare Newman, a une origine catholique, tout le monde le reconnait ; quant aux Articles, fruit d'un âge *uncatholic*, ils peuvent être souscrits par ceux qui veulent devenir catholiques de cœur et de doctrine, car ils ne portent pas atteinte à ce qui est l'essence de la religion catholique : notre Église enseigne la foi primitive ; la vieille vérité catholique est là vivante dans les Articles. Les Articles paraissent antiromains, mais par doctrine romaine on peut entendre trois choses fort différentes : l'enseignement catholique des premiers siècles ; les dogmes formels de Rome tels qu'ils sont définis dans le concile de Trente ; les croyances et coutumes populaires actuellement sanctionnées par Rome, qui sont les erreurs dominantes. Or, les Articles ne condamnent rien de l'enseignement catholique des premiers siècles ; ils ne repoussent entièrement que les *erreurs dominantes* ;

quant aux dogmes formels, les Articles sont compatibles avec une partie de ces dogmes. « C'est pour nous, disait Newman, un devoir à la fois envers l'Église catholique et envers notre propre Église de prendre nos confessions de foi dans le sens le plus catholique qu'elles pourront admettre » (*). Élargir le texte, aller, pour chaque article, aussi loin que possible dans la direction romaine, Newman espérait bien arriver aisément à ce résultat vu l'élasticité indubitable des Articles, si vagues, si ambigus. Il appliquait son interprétation aux Articles qui semblaient le plus y répugner. Il s'agissait en somme moins de ce que le signataire des Articles *doit* croire que de ce qu'il *peut* croire ; Newman ne voulait pas prouver que la doctrine catholique y était imposée ; il lui suffisait de montrer qu'elle y était tolérée. L'Article XI dit : nous sommes justifiés par la foi seule ; oui, explique Newman, la foi est le seul instrument *intérieur* de justification ; mais le baptême est nécessaire comme instrument *extérieur ;* l'article n'exclut même pas les œuvres, car les œuvres, si elles sont accomplies sous l'inspiration divine, préparent le don de la foi justifiante. L'article XXV ne nie pas que ces cinq rites : confirmation, pénitence, ordres, mariage et extrême onction ne soient des sacrements; il déclare qu'ils ne sont pas des sacrements *dans le sens* où le baptême et la Cène sont des sacrements (**). Newman passe en revue les Articles où il est question de l'Écriture et de l'autorité, de l'Église visible, des conciles généraux, du purgatoire, de l'invocation des saints, de la messe, du célibat ; et toujours, au moyen d'une argu-

(*) *Apologia,* page 131.

(**) *The Via Media,* II, pages 281 et 310.

mentation singulièrement subtile, vient à bout de cette tâche extraordinaire qu'il a assumée.

Et son idée n'était peut-être pas aussi paradoxale qu'elle le paraissait à première vue. Les Articles étaient dirigés contre la suprématie *politique* du pape beaucoup plus que contre les doctrines romaines. Les théologiens qui, sur l'ordre d'Élisabeth, les avaient rédigés, se proposaient expressément de gagner les romanistes : d'où ces termes équivoques du texte auxquels les nouveaux adhérents pouvaient donner un sens catholique. Malgré leur ton dominant, les Articles « mordaient en réalité moins fort qu'ils n'aboyaient. » Il se trouvait même que les rédacteurs en recommandant les Homélies (article XXXV) avaient admis et imposé comme partie intégrante du protestantisme anglican, nombre de ces doctrines *papistes* dont on leur attribuait la négation : l'autorité des Pères, des six premiers conciles, la sainteté de l'Église primitive, la présence réelle, les bonnes œuvres (*). « Les Articles, concluait Newman, sont évidemment conçus d'après ce principe qu'il faut laisser indécises les questions controversées. Ils énoncent ouvertement des vérités extrêmes et se taisent sur leur agencement. Par exemple, ils disent que la preuve de tout article de foi nécessaire doit être puisée dans l'Écriture, mais ne disent pas qui doit l'y puiser. Ils disent que l'Église a l'autorité dans les controverses, mais ne disent pas *quelle autorité*. Ils disent qu'elle ne peut rien imposer au-delà de l'Écriture, mais ne disent pas où se trouve le remède quand l'Église dépasse son droit. Ils disent que les œuvres faites *avant* la grâce et *avant* la justification sont de nulle valeur, et

(*) *The Via Media,* II, pages 330 et 339.

que les œuvres faites *après* la grâce et *après* la justification deviennent méritoires, mais ils ne disent pas un mot d'œuvres faites *avec l'aide* de Dieu *avant* la justification. Ils disent que ceux-là sont bien et dûment choisis et envoyés pour prêcher et exercer le ministère, qui sont légitimement choisis et envoyés par les hommes *auxquels* l'autorité publique *a été donnée* dans la congrégation ; mais ils n'ajoutent pas *par qui* l'autorité doit être donnée. Ils disent que les conciles convoqués par des *princes* peuvent se tromper ; ils ne précisent pas si les conciles convoqués au nom du Christ peuvent se tromper » (*).

C'était *l'épreuve du canon* que Newman venait de tenter : faire supporter à l'Église anglicane « une forte charge de vérité catholique ». L'expérience était hasardeuse, le métal pouvait éclater pendant l'opération ; mais « c'est pour nous, disait Newman, une question de vie ou de mort... Tant mieux si le sens attribué aux Articles porte les gens à regarder l'Église de Rome avec moins d'amertume ». Newman ne savait-il donc pas que le peuple anglais, depuis longtemps, avait rejeté toute idée de conciliation, et choisi, consacré une interprétation antiromaine de la Confession de foi? C'est l'Église, c'est la nation toute entière qui allait se lever avec colère pour le condamner. Lui n'était nullement préparé à l'explosion, et sa violence le fit tressaillir. On dénonçait le complot romaniste et ce traître masqué qui cherchait à livrer son Église ; et l'accusation fut prononcée qui, jusqu'en 1864, devait peser sur « le plus sincère et le plus délicat des hommes » (**) :

(*) *The Via Media,* II, page 345.
(**) Thureau-Dangin, *op. cit.,* I, page 215.

la note de jésuitisme ou, comme on disait alors, de *dishonesty*. N'y avait-il rien, en vérité, qui justifiât l'impression de jésuitisme, dans un tract où l'on se demandait comment on peut faire dire aux Articles ce qu'ils ne disent pas, afin d'y introduire la doctrine même qui en est exclue ? Accorder le oui et le non, trouver l'autorité de l'Église dans un article qui proclame l'autorité exclusive de l'Écriture, maintenir l'infaillibilité d'un concile général en dépit d'un texte qui l'accuse de s'être trompé, réhabiliter des rites malgré le texte qui les condamne : ces procédés n'impliquent-ils pas un art dans la distinction qui touche de près à la *reservatio mentalis,* une subtilité de raisonnement qui peut rappeler à beaucoup les subtilités flétries par les *Provinciales* ? Et faut-il s'étonner que l'argumentation de Newman ait été qualifiée de *jesuitical play upon words*, son tract considéré comme « une sorte d'escamotage sans loyauté » ?

Les attaques se succèdent. Ward, Keble, Pusey lui-même prennent la défense de leur ami. Pusey, qui ne partage pas entièrement ses idées, s'attache à les minimiser. Ward, au contraire, les pousse à leurs conséquences extrêmes. Il déclare prendre les Articles dans « un sens qui n'est pas naturel » ; il ne nie pas les corruptions reprochées à Rome, mais il cherche à atténuer la distinction faite entre l'erreur romaine et la vérité catholique.

Newman a tressailli : « Les chefs des collèges, je crois, écrit-il, viennent de faire un acte de violence. Ils ont dit que mon interprétation des Articles était une *évasion*. Ne croyez pas que cela m'afflige. Vous le voyez, *aucune doctrine* n'est censurée, et mes épaules s'arrangeront pour porter le fardeau. J'ai de quoi, grâce

à Dieu, me garder du trouble intérieur ; personne n'a jamais fait une grande chose sans souffrir ». Pusey écrivait le 17 mars : « Newman est très calme ». En apparence, oui. On plonge au fond, on trouve cette anxiété : les évêques interviendront-ils ? Son évêque, en qui il a foi, que fait-il ? que dit-il ? approuve-t-il ? L'évêque d'Oxford désapprouve. Newman, bouleversé, veut arrêter le coup fatal : une condamnation officielle, prononcée *ex cathedra*. L'évêque d'Oxford demande la suppression et le désaveu du tract. Newman résiste, fait des démarches désespérées. Les négociations aboutissent à un compromis : les tracts ne seront pas continués, mais le nº 90 n'est ni condamné ni supprimé. De mars 1826, Newman a écrit : *a cardinal point of time.* Cinq ans plus tard les mêmes notes : l'affaire du nº 90 — mars 1841 — fut une crise bien plus pénible et ouvrit une scène tout à fait différente (*).

Newman a abdiqué son rôle de leader. Il en ressent un soulagement. Les protestations et les accusations injurieuses prouvaient, sans doute, que toute confiance en lui était perdue ; perdue, soit : mais lui-même, cette confiance, il ne l'a plus pleine et entière. Sans doute, sa conviction n'est pas moindre de la gravité de ce qu'il a appelé les erreurs dominantes de Rome (**), mais comment pouvait-il, après l'automne de 1839, avoir encore une confiance absolue en lui-même ? Comment pouvait-il être certain de conserver

(*) *Letters,* II, page 291.

(**) Dans sa lettre explicative au Dr Jelf, il renouvelait sa condamnation de l'enseignement de Rome sur la messe, le culte des saints, de la Vierge, des reliques, la doctrine du purgatoire et les indulgences. (Voir *The Via Media,* II.)

toujours ses idées actuelles ? Et il lui semble « qu'une Providence secourable l'a tiré d'une position qui menaçait de devenir impossible » (*).

IV

Dans l'*Apologia*, Newman a assuré que les idées inquiétantes de 1839 s'en étaient allées. Les lettres révèlent un tout autre état d'esprit : presque continuellement, depuis 1839, l'ombre de Rome a enténébré ses pensées intimes, et le souvenir même est revenu, à plusieurs reprises, du voyage en Italie et de la maladie mystérieuse : il a reécrit le récit de cette crise, car de nouveaux détails ont surgi. Maintenant, dans l'été de 1841, retiré près d'Oxford, à Littlemore, où il tâchait d'oublier les controverses du jour, Newman s'occupait d'une traduction de saint Athanase. Il avait à peine commencé son travail, lorsque le fantôme, pour la seconde fois, lui apparut : il vit tout à coup clairement que les ariens purs étaient les protestants, que les semi-ariens étaient les anglicans, et que Rome était ce qu'elle est toujours. Il n'y avait plus guère à hésiter : la théorie de la *Via Media* était simplement une fantaisie, un rêve sur le papier, une chimère : l'anglicanisme était une hérésie ; ne s'exposait-il pas à perdre son âme en y demeurant ?

Un coup terrible venait augmenter l'anxiété : la série des censures épiscopales. Newman avait cru sauver son tract, mais au cours de l'automne plusieurs évêques ayant censuré le nº 90, le signal fut donné, et les

(*) *Apologia,* page 89.

condamnations suivirent, nombreuses, rejetant durement une interprétation des Articles, déloyale envers l'Église, propre à susciter le schisme ou l'apostasie. Des évêques même passaient aux actes, et refusaient l'ordination aux jeunes clergymen de la nouvelle école. Les tractariens étaient rejetés de l'Église.

Quarante ans après ces événements, Pusey disait, en parlant des condamnations épiscopales : « Si seulement les évêques nous avaient compris, que ne serait pas devenu le mouvement? Je me rappelle les paroles de Newman à Littlemore : « Oh! Pusey, nous nous sommes appuyés sur les évêques et ils se sont brisés sous nous! » C'était trop tard pour lui répondre, car il était déjà à la veille de nous quitter, mais je dis en moi-même : moi, du moins, je ne me suis jamais appuyé sur les évêques. *Je m'appuyais sur l'Église d'Angleterre* ». Liddon, son biographe, nous explique que Pusey avait trouvé une plus grande force, plus de sécurité, plus d'autorité, *a more authoritative guide*, dans les formulaires anglicans (*).

L'attitude des évêques est sûrement la meilleure explication de la *perversion* de Newman ; les biographes l'ont pensé. Newman a écrit : « Je ne pouvais exercer de fonctions dans l'Église anglaise si je n'étais pas autorisé à soutenir le sens catholique des Articles ». Voici le passage du roman *Loss and Gain* où il donne son sentiment sur cette interprétation : « Est-ce, demanda Reding, une opinion admise? — Il n'y a pas d'opinion admise, dit l'autre; les Articles sont admis, mais il n'y a aucune interprétation de ces Articles qui fasse autorité. — Est-ce une opinion tolérée ? — Il est vrai qu'on y a fait

(*) Cité par Brémond, l'*Inquiétude religieuse,* pages 64-65.

une rude opposition, dit Bateman, mais elle n'a jamais été condamnée. — Mais, poursuivit Charles, quelque évêque la soutient-il ? quelque évêque l'a-t-il jamais soutenue ? A-t-elle jamais été formellement admise par un évêque comme pouvant être défendue? » — Bateman ne put que répéter la même réponse à ces questions. « C'est bien ce que je pensais, dit Charles ; l'idée est spécieuse certainement. Je ne vois pas pourquoi elle n'aurait pas pu être soutenue, si elle avait été sanctionnée d'une manière acceptable; mais vous ne pouvez me montrer aucune sanction. C'est une pure théorie lancée par des individus. Notre Église *eût pu* adopter cette manière d'interpréter les Articles; mais, d'après ce que vous me dites, *elle ne l'a certainement pas fait* » (*).

Le 17 octobre 1841 Newman écrivait à un ami : « Je vous avouerai que les mandements des évêques sont chose fort grave parce qu'ils montrent qu'il n'est pas impossible que notre Église tombe dans l'hérésie. Je ne puis nier qu'il se fait une grande et inquiétante *épreuve* pour voir si notre Église *est ou n'est pas catholique*. Je dois dire nettement que, si cela doit aboutir au protestantisme, je jugerai de mon devoir, si je vis, de m'en séparer. Je crains d'être obligé de dire que je commence à croire que le seul moyen de garder l'Église d'Angleterre est d'envisager ouvertement la possibilité de la quitter « et d'agir en conséquence » (**).

Keble songe aussi à cette éventualité désolante, il sent plus profondément chaque jour « la faillite effective de l'Église anglicane », mais il ne veut pas passer à Rome.

(*) *Loss and Gain*, pages 134-135.

(**) *Letters and Correspondence*, II, pages 318-319.

« Je puis être forcé à quitter l'anglicanisme, et plusieurs qui seraient réduits à la même extrémité ne se résigneraient sans doute pas — comme, pour ma part, j'essaierais de le faire — à rester en dehors de toute Église (*).

Un nouveau coup terrible — avant la fin de 1841 — acheva d'anéantir la *Via Media* et de briser Newman : l'affaire de l'évêché de Jérusalem. Avec l'approbation de l'archevêque de Canterbury et de l'évêque de Londres, le gouvernement faisait voter un bill établissant un évêque anglican à Jérusalem : cet évêque devait exercer sa juridiction sur des luthériens et des calvinistes. Était-ce possible ? Son Église, la *Church of England*, non seulement défendait, réprouvait toute sympathie à l'égard de Rome, mais voici qu'elle aspirait à se mettre en communion avec la secte luthérienne et l'hérésie d'Orient ! elle faisait profession publique, officielle de protestantisme ! Newman revint à plusieurs reprises, dans ses lettres, sur « cette misérable affaire » de l'évêché de Jérusalem. « Je suis persuadé, écrivit-il à Rickards, que cette mesure aura plus fait pour nous ôter le caractère d'une Église *(to unchurch us)* que tous les événements qui se sont produits depuis trois cents ans » (**). Une telle compromission avec l'hérésie privait l'Église anglicane du droit d'être considérée comme une branche de l'Église universelle. Dans la conviction personnelle de Newman, à dater de ce moment son Église ne fut plus une portion de l'Église *une*, ou du moins lui parut *dans un état anormal.* Il hésita beaucoup à le dire tout haut, se confia à Keble et finit par rédiger une protestation très hardie. Mais nulle

(*) Cité par Brémond, *Ames religieuses*, page 34.

(**) *Letters and Correspondence,* II, page 333.

intention ferme encore de quitter l'anglicanisme. « Je n'avais ni le droit ni la liberté d'agir contre ma conscience : c'était là une règle supérieure à toutes les discussions touchant les notes de l'Église » (*).

V

Après le choc de 1839, Newman s'était tourné vers la note de la sainteté avec l'intention de prouver que l'Église anglicane possédait au moins l'une des notes essentielles aussi pleinement que Rome, plus pleinement même que Rome corrompue et perfide. « Nous avions la note de la vie, d'une vie chrétienne surnaturelle » ; un corps religieux, disait-il, fait partie de l'Église une, catholique et apostolique s'il possède la succession et la foi apostolique, et la note de la sainteté de vie. Maintenant, que dire pour défendre l'anglicanisme, quand les évêques et le peuple anglais non seulement ne toléraient pas mais rejetaient positivement la doctrine catholique primitive et excommuniaient ceux qui la défendaient ? Que dire après les mandements des évêques, après « l'abomination » de l'évêché de Jérusalem ? Comment prévenir les désertions ?

« Sur les ruines et avec les fragments brisés de ses premiers systèmes » (**), Newman essaya d'élever un édifice plus humble qu'il croyait habitable. Péniblement, il tenta un dernier essai de justification de son Église : ce fut, exposée en décembre, dans quatre sermons, la théorie sur l'anglicanisme et Samarie, par laquelle il

(*) *Apologia,* page 150.

(**) Thureau-Dangin, *op. cit.,* I, page 232.

remplaçait la *Via Media*. Malgré le caractère rigoureux de la loi juive, en dépit de leur schisme, les tribus rebelles d'Israël avaient continué à être traitées en peuple du Seigneur qui leur avait envoyé Élie et Élisée. Les deux prophètes leur prêchaient la parole de Dieu sans leur intimer en aucune façon l'ordre de se réconcilier avec la race de David et le sacerdoce d'Aaron, ni de se rendre à Jérusalem pour adorer. Ces tribus n'étaient point dans l'Église, elles avaient cependant gardé les moyens de salut. L'Église anglicane est Samarie, elle a gardé les moyens de salut, elle possède des dons surnaturels, jouit de grâces surnaturelles ; elle a encore des titres à la fidélité de ses enfants. Il parait simple, et c'est une grande source de réconfort en un temps comme le nôtre, lorsque les *signes extérieurs* de l'Église brillent si faiblement parmi nous, d'être induit à croire que les *signes intérieurs des âmes* sont la vraie part des chrétiens, qu'ils apportent les messages de Dieu, les témoignages de sa présence, et que nous n'avons pas besoin d'en chercher d'autres. « La seule satisfaisante preuve de la religion est quelque chose au-dedans de nous. S'il n'est pas présomptueux de le dire, la présence intime du Christ en nous par les sacrements m'apparait bien plus nettement, telle qu'elle nous est promise, au moment où les signes extérieurs de cette présence me sont retirés. Et je me résigne à demeurer avec Moïse dans le désert ou avec Élie excommunié du temple » (*). Une intense anxiété se trahit à la fin de ses sermons du mois de décembre. « De

(*) *Apologia,* page 157. Voir surtout dans *Sermons on subjects of the day* les sermons 21-24, notamment *Invisible presence of Christ*, un de ses meilleurs en émotion et en beauté littéraire.

quoi avons-nous besoin, si ce n'est de foi dans notre Église? Avec la foi nous pouvons tout; sans la foi nous ne pouvons rien. Si nous avons à son égard de secrètes défiances, tout est perdu » (*).

Sa nouveauté même rendait suspecte une telle théorie, « si spécieuse quand on se borne à l'examiner, si difficile à prouver, si désespérante quand on veut la mettre en pratique ». Newman avoue que ses amis virent avec chagrin ce mode d'argumentation « frivole, qui bouleversait toute la controverse, réduisait les anciens principes tractariens à l'absurde — Rome était Jérusalem, l'Angleterre n'était que Samarie — et substituait une sorte de *self-contemplation* méthodiste aux marques simples, vraies, généralement reçues, d'une mission divine dans l'Église anglicane » (**). Newman, par un détour subtil, revenait à l'individualisme, tout simplement, supprimait l'Église comme oracle surnaturel, comme moyen de grâce. Plus d'autorité qui pût décider des questions de controverse, plus de juge suprême de la foi. Semblable aux communautés dissidentes, à ces sectes protestantes qui causaient l'irritation de Newman, l'Église d'Angleterre n'était qu'une société humaine, sans juridiction, sans autorité pour lier les consciences. Nier qu'il existât pour la foi une autorité supérieure à l'autorité humaine, c'était détruire l'objectivité de la vérité et la réduire à une simple opinion, c'était ouvrir la porte à toutes les hérésies, à l'incrédulité.

La grande souffrance de Newman fut un pressentiment clair que tout cela aboutirait au triomphe du

(*) Sermon sur *Elie le prophète des derniers jours.*

(**) *Apologia,* page 157.

libéralisme. Lui, en effet, qui avait employé toutes ses facultés à lutter contre le principe anti-dogmatique contribuait plus que personne à son développement et à son succès. Tandis qu'il s'engageait dans le chemin qui mène à Rome, que d'amis, de disciples cessaient déjà de marcher à ses côtés, pour se retourner vers Arnold, passer tout-à-fait dans le camp libéral et achever l'étape peut-être dans le scepticisme. Son édifice théologique, si laborieusement construit, s'était effondré sous lui : de la *Via Media*, la théologie que le parti avait adoptée, il ne restait que des ruines! La foi dogmatique ne serait-elle pas aussi anéantie dans l'esprit de beaucoup? Mais comment espérer les amener jamais maintenant à croire à une seconde théologie, après les avoir trompés avec la première? Était-il possible de leur demander d'accueillir comme parole d'évangile la seconde édition d'un symbole dogmatique? N'en concluraient-ils pas peut-être que la certitude est introuvable? Comment oser les jeter dans l'inquiétude où il était lui-même, quand il n'avait aucun moyen de les en retirer ? (*). Oh! quelle source de cruels tourments! Il sentait sa foi anglicane s'évanouir, et ne voulait plus répéter ce qu'il aimait naguère à dire : Anglican je suis né, anglican je veux mourir. » Il s'en confia un jour à Robert Wilberforce qui, bouleversé, répondit : « Je suis tenté de regretter de m'être jamais adonné à la théologie, si elle offre en réalité toutes les incertitudes que vos doutes semblent indiquer » (**).

(*) *Apologia*, page 204.

(**) Lettre du 29 janvier 1842. Wilberforce répondait à une lettre où Newman disait que « dans les controverses des premiers siècles, Rome était toujours du bon côté, ce qui était assurément un argument *prima facie* en faveur de l'Eglise romaine et contre l'anglicanisme. » *Apologia*, page 163.

Ainsi, en plein désarroi, Newman se reconnaissait impuissant à éclairer et à rassurer ceux de ses disciples qui traversaient la même crise que lui. Il se demandait si ce qui était nourriture pour l'un n'était pas poison pour l'autre. Il passait par des alternatives de lumière et d'obscurité, désireux par moment de « prouver que l'état de choses anglais était tenable. » Puis, paralysé par le découragement, il aspirait au silence, au repos. Il se retira tout-à-fait dans sa cellule étroite de Littlemore, pour s'y recueillir, s'y sanctifier, poursuivre, dans la méditation ascétique, la solution de ses problèmes religieux. Cette pensée apparait dans beaucoup de lettres et dans le sermon : *the work of the christian*. « Efforçons-nous, avec la grâce de Dieu, de faire avancer et de sanctifier l'homme intérieur. Là, nous ne pouvons avoir tort » (*).

Plusieurs disciples suivirent le maître dans son asile, et peuplèrent ces pauvres et basses masures de Littlemore (**). En 1840 Newman avait formé le projet de fonder un monastère à Littlemore, mais après l'explosion du tract 90 il y avait renoncé. Il se bornait à offrir à ses disciples l'hospitalité de sa retraite. On y pratiquait l'abstinence presque continuelle, des jeûnes rigoureux ; on récitait en commun le bréviaire ; on observait les

(*) *Sermons on subjects of the day*, page 13, et *Letters*, II, page 347 : à miss H... : Cultivez la *religion intérieure*.

(**) Cette retraite où agonisa la foi anglicane de Newman nous fait songer à une solitude des landes de Bretagne où agonisa la foi romaine de celui que les catholiques comparent à Lucifer, « Lucifer foudroyé » ; Littlemore nous rappelle La Chesnaie où — quelques années auparavant — Lamennais s'était retiré avec ses disciples, après la condamnation de *l'Avenir*, pour y cacher sa tristesse, son âpre doute, sa révolte. Quel contraste !

offices de la liturgie romaine, la méditation et l'examen, la confession hebdomadaire, les communions fréquentes. Le public appelait cette retraite le monastère, et des bruits étranges couraient sur le compte de Newman — *a concealed romanist*, disait-on — qui le remplissaient d'amertume. « Qu'on me donne ce qu'on ne refuse pas aux bêtes blessées, qu'on me laisse mourir seul ! » (*).

Un lit de mort n'a guère d'histoire, comme le dit Newman : c'est un lent et pénible déclin avec des alternatives de soulagement et de rechute. Essayons de suivre les phases lentes de l'agonie et de noter les dernières convulsions de ce vaincu.

(*) *Apologia*, page 172.

CHAPITRE VIII

(1841 - 1845)

MOTIFS DE RETOUR A L'ÉGLISE CATHOLIQUE

I. Relations épistolaires avec des catholiques romains. — II. *Solus cum solo.* Le principe du développement. — III. La dernière étape. — IV. La théorie du développement. — V. L'abjuration. « Conversions manquées » : Pusey, Keble. — VI. L'alternative : catholicisme ou athéisme.

I

Rejetés par leur propre communion, il était naturel que les tractariens cherchassent à se rapprocher des quelques amis qu'ils comptaient dans l'Église de Rome. Dès 1841, plusieurs visitèrent Wiseman. Newman fut de tous le plus réservé ; il était cependant en commerce de lettres avec un prêtre irlandais, le Dr Russell, qui par sa bonté, par sa discrétion avait su trouver le chemin de son cœur. Russell lui adressait des livres pouvant l'éclairer sur les prétendus abus tant reprochés à Rome. Newman a dit de ce prêtre : « il a eu peut-être plus de part que tout autre à ma conversion ». Avec Russell, Wiseman était un des rares catholiques qui ne mettaient pas en doute la sincérité de Newman, et il suivait avec intérêt et une certaine anxiété son évolution. Lorsque parut le tract 90, il lui écrivit : « Vous me blâmiez naguère d'adhérer aux décrets de Trente ; vous

nous blâmez maintenant de nous en être écartés. Pourquoi ne pas vous défier de vos jugements si vous constatez qu'ils varient ? (*). Un fait qui caractérise bien l'incertitude où se débattait Newman, c'est qu'il s'évita la difficulté de répondre à son adversaire en laissant ce soin à un autre. Wiseman avait vu de suite, dans le tract 90, une base d'accomodement entre l'anglicanisme et Rome : il suggéra positivement l'idée que les décrets du concile de Trente pourraient servir de règle d'interprétation pour les trente-neuf Articles. Pourquoi ne pas penser, disait-il, qu'un rapprochement plus complet ne puisse s'effectuer ?

Newman ne pouvait souffrir l'idée que les siens passent individuellement à Rome. « Nous avons, écrivait-il, trop en horreur le principe du jugement privé pour nous y fier dans une affaire aussi grave. Je sais qu'il est dans l'ordre des possibilités que tel ou tel des nôtres vienne à passer à votre communion : toutefois, ce serait pour vous un grand malheur, bien plus encore qu'un chagrin pour nous : si vos amis veulent mettre un abîme entre eux et nous, qu'ils fassent des conversions ». Il se révoltait contre l'intervention des « catholiques charitables » dans son travail intime. Que ne le laissait-on en paix ? Il ne voulait pas avouer sa détresse. Si ébranlée que fût sa foi anglicane il pensait que rompre avec l'anglicanisme était péché et qu'il faisait moins acte de jugement privé en demeurant dans son Église qu'en l'abandonnant. Une grande portion de la chrétienté s'est séparée de Rome et a maintenu sa protestation durant trois cents ans : peut-on croire jamais que tant de piété et de zèle se soient

(*) Ward, *Le card. Wiseman,* trad. Cardon, I, page 393.

trouvés chez les protestants, s'il n'y avait pas des erreurs très graves du côté de Rome ? Supposer le contraire est absolument chimérique et viole toutes les notions de probabilité morale. Il essayait, maladroitement, de décourager les espérances : « Que mes *sympathies* pour la religion de Rome se soient accrues, je ne le nie point, mais que mes *raisons* de *fuir* sa communion se soient diminuées ou modifiées, ceci serait probablement plus difficile à prouver. Or, je désire prendre pour guide la raison, non le sentiment ». Ses amis, les « ardents », avaient en vue l'union en corps; Newman, soupçonneux et méfiant, semble-t-il, n'espérait pas que cette union eût lieu et combattait l'idée de toute brusque démarche pour y arriver. Il souffrait cependant de la séparation de son Église d'avec Rome; « mais nous ne pouvons écarter les obstacles », disait-il.

« Je ne puis m'empêcher de répéter ce que j'ai publié bien des fois, que votre culte et vos dévotions à la sainte Vierge me causent une peine profonde. En outre, je n'ai dit nulle part que je pusse accepter les décrets du concile de Trente d'un bout à l'autre, et je ne l'ai jamais laissé entendre. La doctrine de la transsubstantiation est à mes yeux une grande difficulté, parce qu'elle n'est pas, je crois, une doctrine primitive. Je n'ai pas dit non plus que nos Articles admissent, à tous égards, une interprétation romaine; le mot même de transsubstantiation s'y trouve désavoué ». Ainsi ce ne sont pas seulement des questions de convenance qui l'empêchent d'aller à Rome, des difficultés positives lui font obstacle. Pourtant la banqueroute de l'anglicanisme est incontestable, alors il faut bien qu'il se tourne vers Rome, non parce qu'il juge sa communion infaillible, mais parce qu'il croit, à la fin, que *l'union est un devoir*. Com-

bien il lui en coûte pourtant de changer ! « Il y a chez nous, dit-il, une vie divine, clairement manifestée en dépit de tous nos désordres, qui est une note de l'Église aussi évidente qu'aucune autre puisse l'être. Pourquoi chercherions-nous ailleurs la présence de Notre Seigneur, quand il daigne nous l'accorder là où nous sommes ? Quelle voix nous *appelle* à changer de communion ? » (*).

Tout-à-coup, pendant l'année 1842, il ne cache pas qu'il espère recommencer la lutte, reprendre l'offensive. « Nous sommes tous, écrit-il le 22 avril, beaucoup plus calmes et plus résignés que nous n'étions, et nous sommes remarquablement désireux de reconstruire une position et de prouver que la théorie anglaise est tenable, ou plutôt l'état de choses anglais » (**). A la pensée des disciples encore fidèles, pour donner à ces esprits, exposés à s'égarer et à se perdre dans le labyrinthe du doute, « un aliment en les rejetant du dogme sur l'histoire, et de la spéculation sur les faits », et pour les intéresser au sol anglais et à l'Église anglaise, il imagine de publier les *Vies des Saints anglais*, et, avec zèle, s'occupe de l'exécution de son projet, cherche de tous côtés des collaborateurs. Ne faut-il pas qu'il fasse *quelque chose ?* peut-il demeurer en repos ? Mais la pensée le saisit bientôt que ce projet, s'il se réalisait, serait un développement pratique donné au tract 90, puisqu'on visait à réhabiliter les usages et les opinions des temps antérieurs à la Réforme (*). Il ne voyait pas clair dans sa position, pas plus qu'en lui-même.

(*) Voyez *Apologia,* pages 188-193. Lettres des 26 avril, 5 mai, 12 septembre 1841.

(**) *Apologia,* page 210.

II

En dépit des craintes enracinées que cette Église lui inspirait, Newman réalisait de plus en plus un secret amour, une tendresse avide pour Rome, mère du christianisme anglais, surtout une dévotion pour la sainte Vierge. Mais le danger était de se laisser guider par les sympathies plutôt que par la raison : Newman protestait avec énergie contre les honneurs excessifs rendus à la Vierge et aux saints. Les écrits de S. Alphonse de Liguori le rebutaient par leur esprit de mariolâtrie. « Les manifestations de dévotion en faveur de Notre-Dame, a t-il écrit plus tard, avaient été ma grande *croix* en ce qui touche le catholicisme ; je le dis même franchement, je ne puis pas, aujourd'hui même, entrer pleinement dans ces manifestations, et je ne crois pas pour cela aimer moins Notre-Dame » (*). Le cas de Newman était *peculiar*, comme il dit. Dès l'enfance, sa première crise l'avait conduit à considérer son Créateur et lui-même comme les deux seuls êtres dont l'existence fût évidente comme la lumière. L'Église romaine ne permettait-elle pas à des images, à des symboles, à des rites, à des sacrements, aux saints et à la Vierge, de se placer entre l'âme et son Créateur ? Notre mystique, dans ses rapports avec Dieu, voulait être toujours face à face, seul à seul, *solus cum solo*. Il se passa longtemps avant qu'il pût surmonter la difficulté que son esprit trouvait dans les hommages rendus aux saints. Cependant, lisant en 1842 les *Exercices* de saint-

(*) *Apologia*, page 195.

Ignace, il s'y édifiait aux « actes de religion les plus purs, les plus directs dans les relations entre Dieu et l'âme ; pendant un temps de recueillement, de repentir, de bonnes résolutions, de recherches sur sa vocation, l'âme était *sola cum solo* ; aucun nuage ne se trouvait interposé entre la créature et l'objet de sa foi et de son amour. Les pratiques de dévotion envers les anges et les saints ne sont donc pas plus incompatibles, pensa Newman, avec la gloire incommunicable de l'Éternel que nos tendres sympathies humaines ne le sont avec ce suprême hommage du cœur à l'Invisible. Il examina d'autres livres de dévotion et fut très étonné de constater combien ils différaient de ce qu'il s'était imaginé, combien ils contenaient peu de choses auxquelles il pût réellement faire des objections. Puis, il fit cette importante découverte : l'idée qu'on s'est formée de la sainte Vierge dans l'Église de Rome s'est *agrandie* avec le cours des siècles, et il en est ainsi de toutes les idées chrétiennes, même de celle de la sainte eucharistie (*). C'est donc à la fin de 1842 que Newman considéra attentivement le principe du développement de la doctrine chrétienne. Wiseman, en 1839, dans un de ses plus mémorables sermons, l'avait exposé et appliqué à deux phases caractérisques du catholicisme : les prérogatives de la papauté et le culte de la sainte Vierge. On peut dire que Newman, dans ses spéculations religieuses, ne l'avait jamais perdu de vue. C'est ce qui rendait pour lui si dramatique l'histoire des premiers siècles du christianisme. Le problème était celui-ci : l'Église apostolique, que les anglicans reconnaissaient pure, n'était-elle pas en réalité la même que l'Église

(*) Voir *Apologia,* pages 196-197.

romaine d'aujourd'hui ? Les prétendues innovations papistes : le purgatoire, les indulgences, la suprématie du pape, les dévotions, n'étaient-elles pas en germe dans les croyances et le culte des communautés primitives ?

D'après l'enseignement des Pères eux-mêmes, il paraissait certain que l'anglicanisme était dans un état de séparation coupable, et que les développements romains étaient légitimes ; en accordant même que les doctrines *romanist* ne se trouvassent point proclamées dans l'Église primitive, il y avait pourtant dans cette Église assez de traces de ces doctrines pour les recommander et les prouver, *dans l'hypothèse* d'une direction divine donnée à l'Église. Le principe du développement expliquait donc des faits importants, mais, en lui-même, il était un phénomène philosophique remarquable, imprimant un caractère à tout l'enchaînement de la pensée chrétienne. Ce principe était visible depuis les premières années de l'enseignement catholique jusqu'à ce jour et donnait à cet enseignement *une unité et une individualité ;* il était là comme une sorte de témoignage et l'Église anglicane n'en pouvait produire de semblable. De même qu'il y a une loi qui régit la matière de la théologie dogmatique, de même il y a une loi qui régit la matière de la foi religieuse... « De la sorte, écrit Newman, je fus conduit à examiner plus attentivement ce qui, je n'en doute pas, était dans mes pensées longtemps auparavant, c'est-à-dire l'enchaînement d'arguments par lequel l'esprit va de ses premières idées religieuses aux dernières ; et j'arrivai à la conclusion qu'*en véritable philosophie il n'y a pas de milieu entre l'athéisme et le catholicisme*, et qu'un esprit parfaitement conséquent doit, dans les conditions qui lui sont faites ici-bas, embrasser l'un ou l'autre » (*).

(*) *Apologia,* pages 197-198.

Newman décida de mettre en harmonie ses actes et ses réflexions. En février 1843, il publia une rétractation de ses plus violentes attaques contre Rome. Avec une amère tristesse, il en rejetait la responsabilité sur les théologiens anglicans auxquels, avec plus de confiance que d'esprit critique, il avait emprunté leurs citations des Pères et leurs raisonnements. Puis il songea à résigner sa cure. Il désespérait de l'Église d'Angleterre, et il ne voulait ni lui faire injure ni la servir. « Je crains maintenant, disait-il, si je me rends bien compte de mes propres convictions, d'en être venu à regarder la communion catholique romaine comme l'Église des Apôtres et à considérer la part de grâce qui nous est donnée comme provenant du superflu des miséricordes providentielles. Je suis infiniment plus certain que l'Angleterre est dans le schisme que je ne suis certain que les additions romaines au symbole primitif ne puissent être des développements » (*). Pouvait-il douter que l'Église anglicane ne fût hérétique, lorsque les autorités d'Oxford frappaient Pusey, un modéré pourtant, pour un sermon sur l'eucharistie ? Mais son esprit perplexe se tourmentait toujours, et qu'il en coûtait d'agir ! Que d'hésitations douloureuses ! Cependant Lockhart, un de ses disciples, qui était de son intimité à Littlemore, abjura. Alors sa situation ecclésiastique n'était plus tenable, il devenait « un scandale et une pierre d'achoppement » : résigner Sainte-Marie, était « d'une honnêteté plus sûre ». Il écrivit à J.-B. Mozley : « La vérité est donc que [je ne suis pas] un assez bon fils de l'Église d'Angleterre pour pouvoir garder en conscience le bénéfice que je tiens d'elle.

(*) *Apologia,* pages 208-209.

J'aime trop l'Église de Rome *I love the Church of Rome too well.* » (*). Et à Manning : « Condamné par l'unanimité des évêques, on sent — avec raison — que je suis un corps étranger et ne puis être assimilé à l'Église d'Angleterre » (**). La décision prise, il précipite l'acte, au lendemain d'une nuit d'insomnie, signe sa démission, et, à Littlemore, dans la petite chapelle toute fleurie, le 25 septembre, prononce le sermon d'adieu, l'émouvant *the parting of friends.*

III

Après cet adieu pathétique, Newman restait encore en communion laïque avec l'Église anglicane, assistait à ses offices comme par le passé, évitait absolument toutes relations avec des catholiques ; il ne fréquentait pas leurs églises, s'abstenant des rites et des usages religieux qui sont les signes caractéristiques de leur croyance : l'invocation des saints par exemple. Deux années se passèrent avant qu'il trouvât la paix, deux années d'attente et d'incertitude où il épuisa la coupe amère. La scène est longue, mais c'est tout le cinquième acte de la tragédie, cette scène. Assurément, nul ne peut lui reprocher ses délibérations pénibles et laborieuses à ce moment : les conséquences de la décision étaient si graves ! Ne faut-il pas, comme lui disait Keble, « une double évidence et des signes irréfutables pour qu'une telle démarche devienne un devoir ? » Ne soyons pas étonnés que l'évolution de Newman

(*) *Letters and Correspondence*, II, page 379.
(**) *Apologia,* page 220.

ait été si terriblement lente. La tournure de son esprit lui rendait bien difficile de conclure vite, et la crainte d'être sous l'empire d'une illusion le retenait surtout. Sans doute la conviction a éclaté que Rome est la vraie Église. C'est une conviction très bouleversante, très excitante, très tumultueuse. Pour cette raison, on ne doit pas agir sous son influence, car, dans un tel état d'émotion, il est impossible de dire si elle est ou non fondée. On ne peut juger avec calme (*). Tremblant de se lancer dans de trop épaisses ténèbres, il préférait attendre, en priant, la direction de Dieu. « J'espère, écrit-il à Manning, que Celui qui m'a gardé jusqu'ici dans la marche lente de ma transformation me gardera encore de toute précipitation dans ma conduite, et de toute résolution prise avec une conscience incertaine » (**). Il disait encore : « Être certain, c'est savoir que l'on sait. Quelle preuve avais-je que je ne changerais pas encore lorsque je serais devenu catholique ? » (***). Keble le mettait en garde contre la tentation de changer toujours, « qui est le propre de certains esprits ».

Newman, qui possédait une très pénétrante compréhension des perplexités, des révoltes, des contradictions intérieures, avait horreur de répandre des doutes et de troubler les consciences sans nécessité. En 1844, Bowden, son ami d'enfance, était mourant. Il ne lui révéla rien. « Le motif de ma conduite fut ce raisonnement : je n'ai aucune *certitude ;* or lui dire *je pense* c'est le tour-

(*) *Letters and Correspondence,* II, page 380.

(**) *Apologia,* page 222 (25 octobre 1843).

(***) *Ibid.,* page 228.

menter, ce n'est pas le persuader » (*). Comprenons les infinies délicatesses de ces âmes inquiètes jetées dans de telles crises, pour sympathiser vraîment, profondément, avec l'intense agonie d'esprit qui, chez Newman, précéda l'ultime décision.

Il avait abandonné la pensée d'agir sur autrui. Il n'avait de souci que lui-même; il se rappelait le mot mélancolique et profond de Pascal : *Je mourrai seul.* « Je suis loin de nier, dit-il plus tard, que j'ai alors agi avec égoïsme, mais c'était un égoïsme religieux. Ceux qui sont bien portants peuvent guérir les autres, mais, dans ma situation, je ne pouvais que me dire : médecin, guéris-toi toi-même. Mon âme était mon premier intérêt. Je voulais aller à mon Dieu, seul, à ma manière ou plutôt à la sienne (**). Vis-à-vis des autres, il se sentait comme un coupable : il apporte à tant d'âmes la perplexité, l'effroi, le scepticisme ! C'est la source de douleur qui coule constamment à flots pressés, sans rien pour la ralentir. Pendant des jours entiers, il a senti littéralement une souffrance aiguë *(a literal ache)* dans toute la région du cœur; et, de loin en loin, toutes les douleurs du Psalmiste semblaient être les siennes (***) : « Ma détresse principale c'est le trouble d'esprit que je cause. Cela m'a hanté quotidiennement, et, pendant des jours, j'ai eu une douleur réelle *(literal)* dans le cœur et autour du cœur, douleur que je pourrais, je le suppose, réveiller à tout moment. Autant que je puis en juger, ajoutait-il, je suis dans l'état d'esprit que les théologiens appellent *indiffe-*

(*) *Apologia*, page 225.

(**) *Apologia*, page 219.

(***) *Ibid.*, page 228 (16 novembre 1844)

rentia, considérant comme un devoir de ne m'attacher à rien, mais de vouloir prendre ce que veut la Providence. A mon âge, avec mes épreuves passées, comment *puis-je* être attaché à quelque chose?... Ce qui me retient ici, c'est le désir de ne rien épargner pour découvrir si je suis sous l'empire d'une illusion » (*).

De plus en plus, Newman s'est senti comme mort par rapport à l'Église d'Angleterre, et il ne prend plus part aux controverses qui, cependant, sont ardentes (**). Peu à peu la conviction s'est affermie, l'issue parait plus sûre, quoique la lumière surnaturelle ne brille pas encore. « J'accepte d'être dans le trouble maintenant, et que d'autres y soient, parce que cela doit être, et plus nous en serons saturés à présent, *(and the more of it the sooner over)* plus vite nous en verrons la fin. C'est comme si l'on buvait une coupe... Souvent, quand un homme veut changer de religion, le monde va chercher un motif mauvais ou intéressé qui explique tout. Ceux qui me connaissent verront que mon unique motif c'est que je crois que l'Église romaine est la vraie Église. Si Dieu me donne une certaine lumière, en supposant qu'il en soit ainsi, c'est une raison pour

(*) *Letters and Correspondence*, II, pages 398-399 (24 novembre 1844.)

(**) Ward avait fait paraître, en juin 1844, un gros volume, *l'Idéal d'une Eglise chrétienne*, où s'étalait « tout le cycle de la doctrine romaine »; l'Église anglicane était dégradée; Rome, en dépit de certaines corruptions, possédait les caractères essentiels de l'Église idéale. Le livre fut condamné et Ward privé de ses grades universitaires. « Cette affaire ne m'a pas un moment peiné ni intéressé, écrivit Newman. Je m'en suis allé trop loin pour cela. »

moi d'agir » (*). Mais il n'éprouve aucun plaisir enthousiaste ou héroïque dans son sacrifice ; il n'a aucune vision d'espérance. Seulement il sent qu'il risque son âme *(a sense of indefinite risk)* en restant où il est. « Dieu m'appelle, *moi,* et je dois le suivre, pour sauver mon âme » (**). *Le 8 janvier 1845*, « la question est simplement celle-ci : *puis-je* (c'est une question personnelle, je ne dis pas tel autre peut-il, mais *puis-je*) être sauvé dans l'Église anglicane ? Serais-je en sûreté si je mourrais cette nuit ? Est-ce pour *moi* péché mortel que de ne pas entrer dans une autre communion ? » (***).

La lettre du 15 mars 1845 est un beau document qu'il faudrait traduire tout entier, où se révèle pleinement le martyre intérieur : un cœur torturé, une sensibilité meurtrie : « Je rends malheureux tous ceux que j'aime, je désoriente tous ceux que j'ai instruits ou aidés. *Je vais à ceux que je ne connais pas et dont j'attends très peu, I am going to those whom I do not know and of whom I expect very little* (****). Je fais de moi un exilé, et cela à mon âge. Oh ! qu'est-ce qui peut m'y déterminer, sinon une puissante nécessité ?... Ayez pitié de moi, ma chère Jemima. Qu'ai-je fait pour être ainsi abandonné, pour que Dieu m'ait laissé prendre une mauvaise voie, si tant est qu'elle soit mau-

(*) *Letters and Correspondence,* II, pages 402-404.

(**) *Loss and Gain,* page 367.

(***) *Apologia,* page 231. « Notre Église peut être un lieu de grâce et de sécurité pour un autre, mais non pour moi. » *Letters,* II, pages 404. (22 nov. 1844). Voyez aussi *Loss and Gain,* pages 334-335.

(****) Voyez *Loss and Gain,* page 372. « Oh ! il m'est très dur de vous quitter pour aller à des étrangers, mais je ne puis faire autrement, je suis appelé, je suis forcé. »

vaise? J'ai commencé par défendre mon Église, quand personne ne la défendait. On m'en blâma. Mais je réussis dans une large mesure. Au moment même de mon succès, voici que dans mes lectures s'impose à moi l'idée que mon Église est schismatique. Depuis lors j'ai vécu d'une façon plus austère : jamais, me semble-t-il, je n'avais autant travaillé à me sanctifier..... Pourquoi désolerai-je votre tendre cœur avec toutes mes misères. Cependant il faut que vous les connaissiez. C'est bien souvent qu'il m'est arrivé de dire : Oh! si je n'avais pas étudié la théologie! Oh! si je ne m'étais pas mêlé des questions ecclésiastiques! Oh! si je n'avais pas écrit les tracts! Je ne m'arrêterai pas trop à tout cela, mais cela est. Le cœur humain est mystérieux... Je prie Dieu continuellement qu'il me détrompe si je suis dans une illusion. Que puis-je faire de plus? Où est mon espérance, sinon en Lui? Ici, qui ne me regarde pas avec une figure douloureuse? Mais il peut lever sur moi la lumière de son visage. Tous sont contre moi. Que Dieu daigne ne pas devenir aussi mon adversaire! Ai-je le droit de vous prier de ne pas dire, comme dans votre lettre, que j'agirai à tort? Quel droit avez-vous de me juger? Parmi mes égaux, parmi ceux qui parlent si légèrement de moi, qui donc a ce droit? Qui donc a le droit de me juger, si ce n'est mon Juge? Quel homme a pris autant de peine que moi pour connaître son devoir? » (*).

La lutte n'est pas encore terminée *(30 mars)* ; « Qu'il est difficile de savoir si c'est l'appel de la *raison* ou celui de la *conscience!* Je ne puis déterminer si je suis pressé par ce qui me semble *clair* ou par un senti-

(*) *Letters and Correspondence,* pages 411-413.

ment du *devoir*. Vous pouvez comprendre combien ce doute est pénible. » Les mois passent et il attend toujours la direction d'en haut, espérant la lumière et répétant avec le Psalmiste : *Seigneur, montre-moi quelque signe*. Mais ce signe, il ne croit pas avoir le droit de l'attendre toujours : « Mon intention actuelle, écrit-il, est d'abdiquer mon titre de fellow en octobre et de publier quelque ouvrage, entre le moment de ma démission et Noël. Je veux que les hommes sachent *mes motifs* aussi bien que *mes actes*. C'est le moyen de dissiper cette surprise vague et pénible qui leur fait dire : Qu'est-ce qui l'a poussé à cela? » (*)

Newman acheva de formuler sa théorie (à laquelle il travaillait depuis 1843) (**) du développement de la doctrine chrétienne, si ingénieuse et si hardie, qui fut pour lui un motif de conversion au catholicisme et une *apologie* (***) de son changement.

IV

C'est Newman qui a introduit formellement et explicitement dans la théologie anglaise le terme et l'idée du développement. (****) Son génie devançait la pen-

(*) *Apologia*, page 231.

(**) En 1843, Newman avait prêché le sermon intitulé : *la théorie des développements dans la doctrine religieuse*, que l'abbé Dimnet appella « un des phares de la pensée catholique contemporaine ». C'est le dernier des *University sermons*.

(***) Fairbairn a appelé l'*Essay on the development* une *earlier Apologia*. (*Catholicism roman and anglican*, page 161.)

(****) On peut consulter sur la théorie de Newman : *Revue du clergé français*, 1er décembre 1898 : *le développement chrétien*

sée contemporaine : la conception scientifique de Darwin est de 1861. La haute valeur et la portée de sa théorie ne sont pas à démontrer ; mais au point de vue de l'histoire on peut contester plus d'une assertion ; Newman lui-même avoue qu'il a pu commettre bien des méprises dans son « *impatience* de donner au principe du développement toute l'étendue compatible avec la stricte apostolicité et l'identité de la croyance catholique » (*).

« Les Molher et les Newman, a écrit M. Sabatier dans son *Esquisse*, ne pouvant se dissimuler que le catholicisme n'est plus aujourd'hui ce qu'il était aux premiers siècles, ont fait cette étrange concession à l'histoire d'appliquer aux dogmes la théorie de l'évolution ». Newman ne croyait pas faire une concession à l'histoire, mais simplement expliquer son témoignage. « Le christianisme de l'histoire n'est pas le protestantisme. S'il y eut jamais une vérité incontestable, c'est celle-là; s'enfoncer dans l'histoire c'est cesser d'être protestant » (**). La méthode pour diriger ses recherches, Newman l'établissait de la façon la plus favorable à sa cause : elle reposait sur des probabilités qui prennent le caractère de la certitude, sur des présomptions et sur un parallélisme suivi. Sa théorie n'est

d'après Newman, par A. Firmin (abbé Loisy); *l'Evangile et l'Eglise* et *Autour d'un petit livre*, par A. Loisy; *Critique religieuse* de 1878, art. de M. Pillon sur *la révolution accomplie dans le catholicisme sous le pontificat de Pie IX;* Dr Fairbairn, *The place of Christ in modern theology.* — Nous citons en la corrigeant un peu la traduction française de l'*Essay on the development*, par J. Gondon, 1848.

(*) *Apologia,* page 79.

(**) *Essay,* trad. Gondon, page 15.

pas une théorie traditionnelle; Newman la donne comme une « hypothèse pour résoudre une difficulté » qui l'arrêtait; il a écrit dans sa *Grammar of assent* que l'apologétique est essentiellement individualiste; il veut être « modestement égotiste » et dire seulement ce qui a déterminé sa conviction personnelle.

Bossuet avait proclamé que « la vérité venue de Dieu a d'abord sa perfection », c'est le principe de l'immutabilité de la foi qui a inspiré l'*Histoire des Variations* et les *Avertissements aux Protestants*. Newman, lui, ayant constaté des variations dans l'enseignement de l'Église catholique, les étudia et finit par trouver qu'elles se reproduisaient toujours dans le même sens, les nouvelles complétant les précédentes, s'harmonisant avec les précédentes, en un mot qu'elles suivaient une marche progressive; il s'agissait, non de variations arbitraires, contradictoires, sans loi, non de changements destructifs, mais d'un processus régulier. Ce n'était plus l'immutabilité qui était le caractère extérieur, visible, historique du catholicisme, c'était le développement. La foi catholique n'est pas un monument qui dure, c'est un organisme qui vit. « Le développement chrétien doit être conçu comme intime, vital, réel, aussi considérable dans son ordre que celui de la vie animale depuis la croissance jusqu'à l'état adulte, impliquant par conséquent l'identité de l'être sous toutes les transformations qui s'opèrent en lui selon la loi de son institution, mais excluant comme un état de mort l'immobilité absolue dans la forme une fois acquise » (*). Ici-bas, vivre c'est changer; être parfait c'est avoir changé bien souvent. Le christianisme étant un fait vivant ne pouvait man-

(*) Abbé Loisy, art. cité.

quer de subir des changements sous l'influence des circonstances ; il s'est formé laborieusement dans les épreuves et perfectionné dans la lutte; il a couru les risques de corruption qui naissaient du contact avec des principes étrangers, mais il fallait qu'il passât par ce péril. Peu à peu il s'est dégagé de la confusion, il s'est enrichi par l'effet de ses relations avec le monde ; en proportion de sa vigueur et de sa subtilité naturelle, il s'est insinué dans l'ensemble et dans les détails de la vie sociale, et il a varié suivant la constitution de la société qu'il était appelé à influencer. On dit quelquefois que le courant est plus limpide près de la source : ce n'est pas vrai de l'idée chrétienne et catholique ; son cours devient plus uniforme, plus pur, plus puissant à mesure qu'il coule plus largement et plus pleinement. La révélation accuse dans l'Écriture même un développement : pourquoi ce développement se serait-il arrêté à la mort du dernier des apôtres ? il s'est continué suivant les circonstances et les besoins ; il se continuera dans l'avenir.

Mais il importe d'établir à quels caractères le vrai développement se distingue du faux. Newman détermine ces notes, ces *tests*, et les retrouve dans l'histoire de l'Église romaine : la *préservation du type*, condition générale du vrai développement, que l'on peut constater en comparant à l'Église d'aujourd'hui le portrait que Tacite, Suétone, Pline le Jeune font des premiers chrétiens ; la *continuité des principes*, entre lesquels il faut citer l'emploi de l'Écriture au sens spirituel et la suprématie de la foi sur la raison, traits caractéristiques de l'Évangile et de la théologie chrétienne et catholique dans tous les temps ; le *pouvoir d'assimilation*, qui assure à l'Église en forme de développement légi-

time ce que l'hérésie avait réalisé de façon incomplète et irrégulière; les *anticipations anciennes*, dont on peut citer de nombreux exemples, notamment en ce qui regarde la doctrine christologique, dans les seules lettres d'Ignace; la *suite logique,* ce rapport de convenance morale, qui fait qu'une doctrine influe sur l'autre, que par exemple le développement de la discipline pénitentiaire a introduit ou favorisé le baptême des enfants, la croyance au purgatoire et la prière pour les morts; les *additions préservatrices*, dont un remarquable exemple est la dévotion à Marie, où il faut voir un développement qui protège en quelque façon le culte de Jésus; la *durée continue,* ce critère dont l'application à l'Église catholique est si facile et si concluante, lorsqu'on regarde les obstacles surmontés, l'intensité de vie manifestée, et qu'on remarque la chute rapide des systèmes philosophiques, l'immobilité des églises schismatiques, l'inconsistance des confessions protestantes (*). Cependant le vrai développement doit être garanti par une autorité infaillible. Le catholicisme évolutionniste de Newman a besoin d'une autorité infaillible comme le catholicisme conservateur de Bossuet; même, pour changer de rôle et d'objet, l'autorité de l'Église n'est nullement affaiblie. Dans le système de Newman, elle n'a pas à veiller sur un dépôt, de manière qu'il soit transmis absolument intact, mais à assurer le légitime développement de la foi primitive. Elle est nécessaire pour écarter, non pas toutes les innovations — il y en a qui sont une nécessité de l'évolution dogmatique — mais toutes les innovations corruptrices. Sans doute, dit Newman, les signes qui servent à distinguer la rec-

(*) Sur ce point nous donnons le résumé de M. Loisy.

titude et la fidélité des développements en général ont été établis; mais ils sont insuffisants pour guider les individus dans un problème aussi grand et aussi compliqué que le christianisme. Ainsi la probabilité de vrais développements dans le système divin conduit à la probabilité de la formation, dans ce système, d'une autorité extérieure pour les expliquer et les séparer de la masse des spéculations simplement humaines, les préserver de l'extravagance, de la corruption et de l'erreur dans lesquelles ils grandissent. Ceci est la doctrine de l'infaillibilité de l'Église » (*).

Plus de barrière désormais dans l'Écriture et dans les Pères qui puisse arrêter au passage un dogme quelconque. L'Écriture est soumise en fait à l'Église, car c'est par l'Église et dans l'Église seule, dont elle devient, pour ainsi dire, le produit, que l'Écriture prend un sens divin, qu'elle vit, qu'elle existe comme parole de Dieu. Comment en serait-il autrement? Ne sait-on pas que « le style de l'Écriture est si peu systématique, si varié, si figuré et si indirect » que chacun peut y chercher ce qu'il désire et y trouver ce qu'il cherche? Comment l'Église ne serait-elle pas, à bon droit, maîtresse de ce qui est naturellement à la merci du bon plaisir intellectuel de chacun? Et qu'on ne vienne pas dire que l'Église est obligée d'interpréter l'Écriture sur toutes les questions comme l'ont interprêtée les Pères. Les Pères n'étaient pas infaillibles; ils n'étaient pas d'accord en tout; chacun d'eux a développé la foi à sa façon, d'après les opinions de son temps et d'après sa philosophie particulière; leurs enseignements ont besoin d'être interprétés et mis en lumière les uns avec

(*) *Essay,* trad. Gondon, pages 125-126.

les autres. L'Église est naturellement et légitimement maîtresse des Pères comme de l'Écriture. « Nous éprouvons un besoin, déclare Newman, que l'Église seule, de tout ce qui existe sous le ciel, peut satisfaire... L'arbitre infaillible sera surtout bienvenu à une époque comme la nôtre où l'intelligence se montre si active, si fertile, et où l'opinion est divisée à l'infini. Le besoin absolu d'une suprématie spirituelle est à présent le plus fort argument en faveur de son existence » (*).

V

Avant d'avoir achevé ce livre célèbre, Newman était catholique romain. Il prit alors la résolution, impérieusement commandée, de demander son admission dans

(*) *Essay*, trad. Gondon, pages 134-135. — Wilfrid Ward, dans un article de *The Fortnightly Review (Newman and Sabatier*, mai 1901*)* a comparé le chapitre de l'*Esquisse* d'Auguste Sabatier sur la vie des dogmes à certaines parties de l'*Essay* et surtout au sermon sur *The theory of developments in religious doctrine*. Dieu entrant en contact avec une âme d'homme, dit Sabatier, lui a fait faire une certaine expérience religieuse d'où ensuite, par réflexion, le dogme est sorti. C'est le point développé avec pénétration dans le sermon où Newman expose la théorie de la relativité des formules dogmatiques. « Les dogmes catholiques sont des jugements, des propositions qui expriment les impressions faites sur l'âme par la révélation.... Chaque proposition dogmatique exprime, non toute la vérité, mais un aspect de la vérité. Les dogmes catholiques ne sont au fond que des symboles d'un fait divin si loin d'être recouvert entièrement par eux que mille autres n'arriveraient pas à l'épuiser ou même à le sonder. » (*University Sermons.*)

l'Église. Le 6 octobre (*) il ajouta à son *Essai* inachevé, en forme de conclusion, ces lignes dont Stanley a dit qu'elles sont « l'une des pages les plus émouvantes qui aient été écrites par une plume non inspirée » : « Telles étaient, touchant *la bienheureuse vision de la paix,* les pensées d'un homme dont la longue et persévérante supplication avait été que le Très Miséricordieux ne méprisât pas l'œuvre de Ses propres mains et ne l'abandonnât pas à lui-même, alors que, la vue encore trouble et la poitrine chargée, il ne pouvait employer que la raison dans les choses de la foi. Et maintenant, cher lecteur, le temps est court, l'éternité longue. N'écarte pas ce que tu as trouvé ici, ne le regarde pas comme pure matière à controverse, ne t'applique pas à le refuter en ne cherchant que la meilleure manière d'y réussir. Ne te trompe pas toi-même en t'imaginant que cela vient de désappointement, ou de dégoût, ou d'agitation d'esprit, ou de sentiments blessés, ou d'une sensibilité mal placée, ou de quelque autre faiblesse. Ne t'enveloppe pas dans les liens des années passées, ne décide pas que la vérité est ce que tu désires qu'elle soit, et ne te fais pas une idole des préjugés que tu chéris. Le temps est court, l'éternité longue. *Nunc dimittis...* »

Le 8 octobre au soir, Newman était admis dans l'Église romaine par le Père Dominique, religieux passioniste, ancien berger de la Campagne romaine. Le lendemain 9, il écrivait, et ces lignes sont révélatrices : « Oh ! si ma foi atteignait seulement la dixième partie de *la certitude*

(*) C'est le 6 octobre 1845 que Renan descendit, pour ne plus les remonter en soutane, les marches du séminaire de Saint-Sulpice. Cette coïncidence de date est signalée par W. Ward dans un article du *Monthly Register* (avril 1902) sur *Newman and Renan.*

intellectuelle que j'ai de posséder la vérité! Jamais homme n'a eu sur terre autant de raisons s'imposant à lui pour l'attirer dans le droit chemin. En ce sens, je suis vraiment béni; mais *c'est mon cœur qui est froid*; je suis effrayé à la pensée de ne pas assez profiter des sacrements que je vais recevoir. »

Le 31 octobre il se rendait à Oscott où il fut confirmé par Mgr Wiseman. « Newman m'a ouvert complétement son cœur, écrivit Wiseman. Je vous assure que jamais, en aucun temps, un converti n'est venu à l'Église avec une foi plus docile et plus simple » (*). « J'obéirai au pape, lui avait dit Newman, comme j'ai obéi à mon évêque » (**).

La « conversion » — les anglicans disent parfois « perversion » — eut un retentissement considérable. Plus d'un tractarien (***) accompagna Newman dans son exode : ce fut comme une traînée de conversions. Certains esprits furent rejetés dans le scepticisme, tels Anthony Froude, le frère de Hurrell, et Mark Pattison; suivant l'expression de ce dernier, la « sécession » du maître leur avait donné « la sensation d'une fin subite de toutes choses sans le commencement de rien de nouveau. » Beaucoup cependant parvinrent à se rassurer.

Pusey « devait, à moins d'un miracle, mourir anglican (****). Toutes les vicissitudes du parti n'avaient pu détruire sa confiance. Il ne s'était pas aperçu qu'un changement radical se produisait dans les croyances de

(*) Ward, *Le card. Wiseman,* I, page 454.

(**) *Apologia,* page 51.

(***) Ward s'était marié et, au commencement de septembre, avait abjuré.

(****) Brémond. *l'Inquiétude religieuse,* page 51.

son ami. En août 1844, Newman lui dit nettement sa conviction croissante. Pusey ne se troubla guère; il ne parvenait pas à se figurer que Newman et lui ne continueraient pas à « marcher agréablement ensemble jusqu'au bout ». Mais il fallait bien que ce rêve de son amitié s'évanouit. Newman, le 25 février 1845, voulut dissiper l'illusion : « Mon cher Pusey, ne vous cachez pas à vous-même que je suis aussi près du pas décisif que si en réalité je l'avais fait. » Le bandeau est tombé : voici pour Pusey l'instant décisif. Aucune tentation de suivre Newman, aucun doute, aucune velléité de conversion; la logique assurément ne gouverne pas ses pensées, et il se tranquillise : il ne donne tort ni à Newman qu'il aime ni à l'anglicanisme. Et pour tranquilliser les autres, il explique la défection de Newman, il la justifie : « On ne peut s'empêcher de penser que sa nature, sa vive sensibilité n'était pas faite pour ces temps troublés. Ce qui, pour des esprits émoussés comme le mien, paraissait une chose ordinaire, une misère à endurer, était pour lui comme des coups de glaive. Vous n'avez pas oublié comme tout son être en paraissait transpercé. Mais c'est affaire avec Dieu. « Newman, pense Pusey, en devenant catholique, a obéi à une vocation spéciale : Dieu l'a choisi pour quelque mission exceptionnelle dans l'Église romaine, et il lui a *donné des convictions qu'il ne donne pas aux autres*. A Newman qui le pressait de se « convertir », Pusey faisait cette réponse : « Vous n'avez qu'un désir pour moi, et je ne suis pas plus près de cela qu'auparavant. Je ne puis me refaire. Je ne puis voir autrement que je n'ai vu dans beaucoup d'années. » *Quite unshaken*, disait de lui Faber, et Church notait que Pusey et Keble ne bougeaient pas, *that Pusey and Keble dit not move.*

L'explication de ces « conversions manquées », M. Brémond la trouve pour Pusey dans une incurable maladie de l'intelligence, et pour Keble dans un vice de la volonté. Il y a deux façons d'être incapable de donner tort à quelqu'un qu'on aime beaucoup : l'une qui suppose une faiblesse de la volonté, l'autre qui a la source dans une faiblesse de jugement ; dans le premier cas on reconnait les torts, mais on n'a pas le courage de les condamner ; dans le second, on ne reconnait pas même les torts. Pusey aimait trop son Église pour être capable d'en voir les déficits ; « son amour fixait instinctivement son intelligence sur cette affirmation : sûrement l'Église anglicane est divine » (*).

Pusey était aveugle, Keble était clairvoyant mais faible. Depuis 1841 il ne se dissimulait pas la « faillite effective » de son Église, et il songea même un moment — en 1841 — à la quitter « sans passer à Rome ». Pourtant, dès 1843, il a pris son parti, semble-t-il, de rester anglican ; il s'efforce de congédier des doutes où il voit une tentation ; il se juge indigne de condamner une Église qui a bien encore assez de vie pour contenter un pauvre pécheur comme lui. D'ailleurs, « d'heureuses chaînes » le fixaient dans l'anglicanisme. Abbott voit dans la vocation de Newman au célibat une des causes de sa « perversion ». Bacon, ajoute-t-il, appelle une femme et des enfants *a discipline of humanity;* mais pour quelques-uns ils sont aussi *a discipline of theology* ; certainement, quand l'heure arriva pour Keble de décider s'il irait à Rome avec Newman ou s'il se séparerait de lui pour toujours, ses lettres révèlent que le mariage ne fut pas pour peu dans la décision qui le sépara de

(*) Brémond, *Inquiétude religieuse,* pages 51-52.

son ami (*). Dans l'automne de 1845, Keble vit sa femme gravement malade ; il crut qu'elle allait mourir, et, devant sa sérénité et sa ferveur, il « réalisa mieux que jamais, comme dit M. Brémond, le fameux argument des *lits de mort* dont Newman se servait autrefois pour montrer que Dieu n'avait pas abandonné l'Église d'Angleterre » (**). « Il m'est de plus en plus impossible, écrivit-il, de faire ce qu'il (Newman) a fait. » Pendant que Newman travaillait à son *Essai sur le développement*, au milieu de la désolation de ces deux années Keble avait trouvé du *comfort* à observer les gestes des petits enfants qu'il adorait, s'était attendri devant cette grâce et cette poésie ; il publia sa *Lyra Innocentium* quelques mois à peine après la conversion de Newman : c'était ainsi qu'il croyait « répondre le mieux au grave argument que venait de fournir contre l'Église anglicane la défection du plus illustre de ses défenseurs » (***). Car dans la pensée de Keble, ce recueil de poèmes était une œuvre d'apologiste : il prouvait que la grâce de Dieu était toujours présente, active et puissante au sein de l'anglicanisme.

On nous dit que Keble, si catholique d'instinct, de cœur et de pratique, si préparé à suivre Newman, se résigna, à demi-inconsciemment, par amour du repos, par une sorte de peur religieuse de la souffrance, à rester anglican. Mais on oublie peut-être que Keble était une âme... comment dire ?... traditionnellement équilibrée, ce que n'était pas Newman ; il y avait chez l'un quelque chose de positif qui manquait chez l'autre. Il

(*) Abbot, *op. cit.*, I, page 20.

(**) *Ames religieuses*, page 43.

(***) Brémond, *Ames religieuses*, page 49.

faut sonder leurs origines. D'obscures tendances nous mènent. Une confusion d'influences héréditaires en Newman expliquera à coup sûr qu'il ait trouvé le catholicisme, qu'il l'ait trouvé en somme tard et qu'il ait gardé toujours un élément d'esprit protestant. Keble, né d'une famille où l'on conservait pieusement les traditions des *non jurors*, professa toute sa vie une foi catholique qu'aucune ombre d'esprit *evangelical* ne vint jamais troubler ; il devait à l'influence de son père, ministre anglican, cette pureté de ses convictions religieuses. L'éducation de John Keble avait été exclusivement familiale : et son ami, Newman lui-même, expliquait en partie par là comment Keble ne s'était pas « converti » : une si profonde vénération se mêlait à son amour filial ! Non, le pieux et tendre Keble ne pouvait renier les traditions *non juring*, dans lesquelles ce père vénéré l'avait élevé (*). Voilà les « heureuses chaînes » qui l'ont retenu, Et puis, Keble ne fut pas un inquiet, un mélancolique, un douteur, et cet esprit parfaitement équilibré était, par là, affranchi de certains besoins pressants chez Newman. La nature même de ce dernier présageait sa « conversion ». Les influences contradictoires qui se sont mêlées en lui expliquent des oscillations entre une tendance naturellement sceptique et une foi ardente. Et contre ces « doutes insolents, ces effroyables visions de la raison » dont Vinet a si éloquemment parlé, Newman ne pouvait trouver qu'un asile : Rome. Il se soulagea en prenant congé de son jugement intime pour remettre définitive-

(*) Lorsque Keble voulait approuver une doctrine avec plus de force, il avait l'habitude de dire : « C'est tout-à-fait ce que mon père m'a appris » (Brémond, *op. cit.*, page 10.)

ment à la « véritable mère des âmes » la direction de sa pensée et de sa vie, l'affaire de son salut.

Newman avait fait l'expérience de sa propre faiblesse. C'était une âme trop sincère pour s'illusionner sur son impuissance, et c'était une âme trop élevée pour renoncer à croire. S'il est allé à Rome, on ne peut pas dire que ce soit par ambition ou par politique : les risques des hautes dignités n'inspiraient que du dégoût à sa nature délicate et sensitive; ni par besoin d'émotions esthétiques : il n'était pas ces mystiques qui ne savent pas prier dans une cellule nue; ni par snobisme ou légèreté : il a traversé une crise qui l'a bouleversé jusque dans les profondeurs de son être. Finalement, la question qui s'est posée à lui a été une question de salut. L'anglicanisme avec son illogisme, ses contradictions insolubles, son autorité factice, était incapable de lui offrir un moyen certain de faire son salut en le tirant des agitations stériles. Il ne pouvait donc rester dans cette *via media*, et s'il n'allait pas à l'Église infaillible il aboutissait fatalement à l'incrédulité. L'effroi de Newman fut sincère lorsque l'alternative s'imposa à lui. Ce problème religieux, moral, vital primait tout. De secrètes sympathies lui avaient frayé déjà le chemin. Subjugué par une douce et mystérieuse influence, il se rendit à son appel et entra dans une Église qui n'offrait pas, comme ce pseudo-catholicisme du système anglican, des satisfactions illusoires, mais qui répondait aux désirs, aux besoins instinctifs de l'esprit et du cœur. Il reconnut en elle sa vraie mère : *O mighty mother!* (*). Il sentit qu'il n'était plus seul dans ce monde. *O mighty mother!* « O toi que j'ai longtemps

(*) *Loss and Gain*, page 332.

cherchée, que j'ai trouvée bien tard, désir de mes yeux, joie de mon cœur, vérité aprés tant d'ombres, plénitude après tant d'avant-goûts, ô toi, mon home après tant d'orages, *the home after many storms*, venez, pauvres voyageurs, venez donc à elle, car c'est elle, et elle seule qui peut vous dérouler le secret de votre existence et le sens de votre destinée » (*).

VI

Le catholicisme s'impose, d'après Newman, à tout croyant sincère : « Tout homme qui est parfaitement convaincu de la grande *doctrine de l'existence de Dieu* doit, si aucune circonstance étrangère telle que l'ignorance volontaire ou toute autre ne s'y oppose, être amené naturellement et sans effort à regarder l'Église catholique comme le messager et le prophète de Dieu » (**). C'est ici l'argument principal de Newman : les objections qui empêchent de croire au catholicisme ne sont pas plus fortes que celles qu'on peut élever contre la croyance en Dieu ; et par cet argument le converti voulait justifier la grande décision de sa vie et justifier le catholicisme (***).

« Je suis catholique, déclare-t-il, parce que je crois à un Dieu ; et si l'on me demande pourquoi je crois à un Dieu, je réponds que c'est parce que je crois à moi-même, car je sens qu'il est impossible de croire à ma

(*) *Discourses addressed te mixed congregations,* trad. Gondon, page 334.

(**) *Discourses te mixed congregations,* trad. Gondon, p. 312.

(***) Voir *Apologia,* page 241 et suiv.

propre existence (or, mon existence est un fait dont je suis certain) sans croire aussi à l'existence de Celui qui vit dans ma conscience comme un être personnel. » Tel est le processus par lequel Newman passe de la conscience à Dieu et de Dieu au catholicisme (*). Il est catholique parce que théiste, c'est-à-dire catholique pour pouvoir continuer à être théiste, car « aux jours où nous vivons, tout en dehors de l'Église catholique tend vers l'athéisme sous une ou sous une autre ». L'infaillibilité de l'Église est une institution préparée par le Créateur, dans sa miséricorde, pour conserver la religion sur la terre. Sans le catholicisme la foi en Dieu ne pourrait pas continuer à exister. La relation étant telle, le théisme devient le catholicisme implicite, et le catholicisme devient le théisme explicite Il est assez curieux que le théisme existant avant le catholicisme et indépendamment du catholicisme ne puisse pas exister sans lui (**). Le théisme doit devenir catholicisme ou mourir ; pas de milieu : catholicisme ou athéisme. C'est en 1843 que l'alternative s'était imposée à Newman.

La conscience était la base et la raison du théisme de Newman. Newman doutait de la réalité du monde extérieur ; la vie était un songe, il n'y avait que deux êtres doués d'une existence personnelle et certaine comme la lumière : lui-même et son Créateur. Toutes les œuvres de ce génie religieux, a remarqué le Dr Fairbairn, sont des tentatives pour déterminer ses relations avec Dieu. Il y avait en Newman un individualisme intense — l'*Apologia* est l'histoire d'un *indivi-*

(*) Voir Fairbairn, *Catholicism roman and anglican,* page 117 et suivantes.

(**) Fairbairn, *op. cit.* page 122.

dual mind — et ce fut la force de son individualisme qui fit de lui un catholique (*). L'existence de Dieu était pour Newman certaine et lumineuse parce que Dieu parlait dans sa conscience : « Si ce n'était cette voix je deviendrais athée, panthéiste ou polythéiste au premier regard que je jetterais sur le monde ». Et la conscience nous enseigne, non seulement que Dieu est, mais ce qu'il est : saint, juste, tout-puissant, voyant tout et jugeant tout.

Tandis que la conscience, la faculté religieuse et *theistic*, crée la religion, la raison produit l'incrédulité. « Je sais, dit Newman, que même sans aide, la raison bien conduite mène à la croyance en Dieu, mais, en fait et historiquement, je ne crois pas me tromper en disant qu'elle tend à l'incrédulité pure et simple en matière de religion ». Nous ne pouvons arriver à la vérité que par hasard, « si ce qu'on appelle communément raison préside seul à nos recherches ». La raison est la faculté rebelle, hostile à la religion, l'instrument du faux prophète qui répand l'erreur et la négation; elle est toujours curieuse, agressive, dissolvante. Une puissance infaillible doit la frapper vigoureusement et abattre son immense énergie. Impossible de se fier à elle. Si l'on se laisse aller, la conscience triomphera d'abord, sans doute, mais la raison prévaudra à la fin : on ne peut échapper. Sans le catholicisme donc le doute est invincible. Quand un homme ne croit pas à l'Église, il n'y a rien qui l'empêche de douter de l'existence de Dieu. « Il n'y a rien entre l'Église et le scepticisme quand les hommes exercent leur raison librement. Les croyances particulières, les religions de fantaisie peu-

(*) Fairbairn, *op. cit.*, page 118.

vent être pompeuses et imposantes en leur temps; les religions nationales peuvent être grandes bien que sans vie; elles peuvent couvrir le sol pendant des siècles, distraire l'attention ou embarrasser le jugement des savants; mais, au bout du compte, on trouvera, ou que la religion catholique est vraiment et réellement la descente du monde invisible dans ce monde visible, ou bien qu'il n'y a rien de positif, de dogmatique, de réel dans les notions que nous avons sur notre origine et sur notre destinée future. Renoncez au catholicisme, et vous devenez protestants, unitairiens, déistes, panthéistes, sceptiques, par un terrible mais irrésistible entraînement » (*).

L'athéisme et le catholicisme sont donc pour Newman les seules alternatives possibles. Si nous ne sommes pas poussés par l'autorité intérieure, la conscience, à chercher un repos dans une autorité extérieure infaillible, Rome, nous devrons suivre la raison partout où elle nous conduira et faire le *facilis descensus acerni* (**). Le théisme était si enraciné dans son être, que Newman devait croire en Dieu parce qu'il croyait à sa propre existence; d'un autre côté, sa raison était si hostile au théisme que, s'il n'était pas devenu catholique, il serait devenu athée. Pour faire cesser le dualisme intolérable, ne pas pécher contre la Lumière, il se soumit à l'Église infaillible.

Le cas de Newman n'est pas unique. Et certains esprits à notre époque sont convaincus qu'il n'y a pas de milieu entre la croyance aveugle et la négation la plus absolue. Nous croyons, nous, qu'il y a une position te-

(*) *Discourses,* trad. Gondon, page 335.

(**) Fairbairn, *op. cit.,* page 128.

nable entre ces deux extrêmes, une position qui nous permet d'échapper à l'étreinte de Rome sans glisser dans l'abîme d'un « effrayant et désespérant scepticisme » ni pécher contre la Lumière : le christianisme évangélique, une foi en l'Évangile basée sur la conscience *morale*, sur la volonté et sur l'action ; et c'est ici un catholicisme plus noble que l'autre, un catholicisme qui, comme dit Fairbairn, n'est pas de *Rome* mais *de l'homme*, un catholicisme fondé, non pas sur l'excommunication de la raison, mais sur l'union de tout l'être : intelligence, cœur, volonté au Christ de Vérité, d'Amour, de Lumière.

THÈSES

I

Newman a systématisé la théorie des développements de la doctrine religieuse. Sa théologie évolutionniste est devenue la théologie du nouveau catholicisme qui rejette le principe conservateur de l'immutabilité du dogme.

II

Bayle a remarqué dans l'histoire de l'idée du développement une curieuse intervention des rôles. Vers la fin du XVI[me] siècle, un catholique, Latomus, comparait l'Église à un petit ours qui n'avait pu recevoir sa forme qu'après avoir été lêché pendant plusieurs siècles; l'Église n'était parvenue à la perfection que par degrés. Contre Latomus un protestant soutint que la loi du Christ — éternelle — n'a pas besoin du temps pour se perfectionner. Plus tard, Jurieu reprit l'hypothèse de Latomus pour répondre à Bossuet affirmant « l'impossibilité des changements insensibles ».

III

Newman a vu dans la Réformation une hérésie, une doctrine hérétique. La Réformation n'est pas une doctrine, c'est un *esprit.*

IV

L'Église anglicane porte en son sein un principe de division: sa confession de foi des XXXIX Articles est protestante, son *Prayer Book* est catholique. Les anglais disent que leur Église est « compréhensive ». Cette Église vit très bien sur un compromis *comfortable.*

V

Certains esprits, identifiant le christianisme avec le catholicisme, posent le problème contemporain entre le catholicisme

et la libre-pensée, rejettent le catholicisme comme impossible et proclament la nécessité de la libre-pensée. A cette thèse nous opposons une autre thèse : « celle de la possibilité et de la nécessité d'un christianisme intérieur et mystique, affranchi de la tradition ecclésiastique et aussi éloigné de la libre-pensée irréligieuse que du catholicisme historique. » (Henri Bois).

VI

L'œuvre et la personne du Christ ont une valeur absolue et universelle.

VII

La prédication chrétienne réclame la psychologie, c'est-à-dire une étude approfondie de l'âme humaine.

Vu : *le Président de la soutenance* :
Montauban, le 22 juin 1902.
L. Maury.

Vu : *le Doyen :*
C. Bruston.

Vu et permis d'imprimer :
Toulouse, le 25 juin 1902.
Le Recteur, Président du Conseil de l'Université,
Perroud.



TABLE DES MATIÈRES
